

سلسلة اللاهيات

تصدر بإشراف : الدكتور نظمي لوقا

الله

أَسَاسُ الْمَعْرِفَةِ وَالْأَخْلَاقِ
عِنْدَ دِيكَارْت

بمِثْلَم
الدكتور نظمي لوقا

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة أ.د/علي عبد الواحد وافي

القاهرة

سلسلة الدلائل

تصدر بإشراف : الدكتور نظمي لوقا

الله

أساس المعرفة والأخلاق
عند ديكارت

بمقام
الدكتور نظمي لوقا

الطبعة الفنية الحديثة
٥٠ شارع المنصور بالرباط ٨٦٥٨٧١

إلى التي لولا وقوفها إلى جانبي على امتداد نيف وربيع قرون
من المشاركة الفكرية لما استطعت - أغلب الظن - أن
أنجز شيئاً مما لعل أنجزت .
إلى خير صديق وخير شريك في أمانة الفكر وأمانة الحياة .
إلى زوجتي ...

نظمي

كلمة تقديم
في الموضوع والمنهج

هذا تأويل لمذهب ديكارت في المعرفة والأخلاق ، لا من حيث هما ، بل من حيث إنهما غير ممكنين إلا على أساس أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسى بالاطلاق فليس هذا البحث بالجامع لكل ما قيل في المعرفة والأخلاق عند ديكارت من ألوان التخريج والتفسير والتأويل ، ولا هو أيضاً بالاستقصاء الشامل لأصول براهين ديكارت على وجود الله عند الفلاسفة الأولين ، فإن هو إلا مجرد عرض لهذه المسألة عند ديكارت بحيث تستوفى صورتها من حيث هي ، فلم يكن من قصدنا أن نستوفى في كل موضع وجهات النظر المتباينة ومناقشتها ، بل كان كل قصدنا محصوراً في عرض المذهب كما يبدو لنا بحيث يؤدي إلى إقامة دعوى هذه الرسالة ، وإن كان هذا لا يستبعد بحال أننا نحرينا أن يكون ذلك العرض محصاً تمحيصاً عقلياً لا تاريخياً في كل عنصر من عناصره جهد ما نستطيع .

فهذا العمل إذن « صورة » لمذهب ديكارت من زاوية معينة ، وليس هو « بمتحف » لذلك المذهب وآراء القائلين فيه والتعرضين له . وليس من شأن « الصورة » أن تجمع كل ما حول موضوعها ، ولكن قصارى ما يطلب منها أن تبرز الملامح واضحة ، وأن تكشف عن ملامح النفس — إذا صح التعبير — وقد شفت عنها معالم الوجه ، فإلى هذا دون غيره تقاس القدرة الفنية لكل مشتغل بالفرشاة والألوان . وليست هذه « الصورة القلمية » لمذهب ديكارت من هذه الزاوية المعنية إلا محاولة شخصية تنطق فيها نصوص أبي الفلسفة الحديثة — التي هي هنا بمثابة معالم الوجه في الصورة المرسومة — بما يدور في أعماق ذلك الفكر الجبار .

فالقول إذاً هذه « الصورة » على النصوص لاعلى أقوال المفسرين والشرح ، والمقول في ربطها وإبرازها على نظرنا الشخصية إلى ذلك المذهب الشامخ البليان .

أما لماذا آثرنا أن يكون ذلك العمل صورة تأويلية لمذهب ديكارت من زاوية معينة ، لا متحفا له ولو من تلك الناحية عينها ، فمرد ذلك إلى أن المتأخف من ذلك النوع قائمة وافية بالمراد منها ، حتى ليكون المزيد منها فضولاً ، يخلو من كل طرافة ومن كل فائدة — اللهم إلا الظهور بمظهر الطلعة القراءة — وهذا ما ينافى ذوق ذلك الناعى على جمع رفات الآراء دون نظر حر ولا رأى أصيل ... بينما الصورة الجديدة مهما تكن متواضعة لا تنفك خلقاً فنياً لا يذهب سدى ما يبذل فيه من عناء الصانع وعناء المشاهد على السواء .

ثم أن رسالة الجامعة تكوين العقلية لا الذاكرة ، وأن تقيم النظرة والمنهج لا أن تربى فى الناشئة العلمية أو الفلسفية مجرد ملكات التجميع والتحصيل التى لا تحتاج إلى قدرة فنية خاصة ، ولا إلى إعداد أسى من إعداد الطبيعة للنمل — ولا أقول للنحل !..

وإنى لأرجو أن أكون قد وفقت فى هذا العمل إلى القيام بدور نحلة متواضعة تعرف كيف تلتقى النوار ، وكيف تجعل معه جنى لا غصاضة فيه على المشتار . ولئن كان هذا قد اقتضى — على قلته — نيفاً وتسع سنين من الصحبة النابضة بالحياة لهذا المذهب العظيم ، إلا أننى أرجو أن يغفر لى هذا الإبطاء وهذا الاقلال ، فلفغير طبوليات الكم مسعانا ، وليست القدرة الآلية عدتنا ولا دعوانا .

* *

ولقد تحرينا أن يكون منهجنا فى هذا العمل ديكارتيّاً ما استعلمنا ، فهو خلو من الحواشى والذبول ، تطرد فيه حلقات الاستدلال آخذاً بعضها برقاب بعض حتى تنتهى إلى قضية هى عين المطلوب ، وبذلك يتم البرهان وتم الصورة التأويلية التى هى موضوع هذا البحث .

وقد رأينا فى هذه الطريقة الهندسية ضماناً من التيه ووفاء من الاستطراد ، كما أحسنا أن خاتمة تتلو ذلك إنما تكون مجرد تقليد لا موجب له من المنهج ولا من طبيعة الموضوع .

كما لم نجد من الموافق لمطلبنا أن نبحث عن بذور آراء ديكرت هنا أو هناك عند الفلاسفة الأقدمين ، فإن هذا — على أهميته العلمية والتاريخية — غير متصل فى حد ذاته بالصميم من مقصدنا ، فضلاً عن أن هذا المطلب قد استوفاه مؤلفون ثقات من أجانف ومصريين .

تم أن اللبناات فى حد ذاتها لم تكن ولن تكون يوماً محل الأصالة فى أى بناء ، وإنما محل الأصالة فى طريقة استعمال هذه اللبناات لإقامة بناء بعينه تحقيقاً لرسم موضوع .

فالمهاج العام وطريقة تكييف العناصر هى محل الأصالة فى مذهب ديكرت . والمنهج العام أو طريقة تكييف العناصر من ذلك المذهب هى ما ندعيه فى هذه الرسالة ، وما علينا أن يكون نص من ديكرت استعملناه لغايتنا قد سبقنا إلى استعماله لغايتة غيرنا ، وما علينا أن يكون رأى جزئى ذهبنا إليه هنا قد ذهب إليه قبلنا سابق أو سابقون ، فالرباط الذى يربط الكل والوحدة التى تجمعها الأمر الذى يعنيننا لأنه قوام الصورة التأويلية التى قصدنا إلى إقامتها .

ونسأل الله السداد

نظمى لوقا

المحتويات

الصفحة

٤

الامضاء

٧

كلمة تقديم في الموضوع

١ - الجوهر

١٩	١ - الجوهر والماهية
٢٧	٢ - الجوهر بالاطلاق
٣٩	٣ - الجوهر بالاعتبار
٥٥	٤ - الماهية والوجود

٢ - المعرفة

٦٣	١ - سبيل اليقين
٧١	٢ - دواعي الشك
٨١	٣ - اليقين الأول والحدس
٨٧	٤ - اليقين الأول وجوهرية الفكر
٩٥	٥ - اليقين الأول ومؤداه
١٠١	٦ - الحقائق في ذاتها غير مضمونة
١٠٧	٧ - معرفة الله
١١٧	٨ - اليقين الأسمى
١٢٥	٩ - وجود العالم

الصفحة

١٠ - المنهج	١٣١
١١ - المعرفة المضمونة	١٣٧
١٢ - المصدر والغمان	١٤٧

٣ - الاخلاق

١ - الخطأ والخطيئة	١٥١
٢ - حرية الإرادة أساساً للمسئولية	١٥٧
٣ - الخير والشر	١٦٥
٤ - بناء الأخلاق	١٧٣
٥ - تقويم وتمقيب	١٨٣

الله

أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت

- ١ -

الجوهر

- ١ - الجوهر والماهية
- ٢ - الجوهر بالاطلاق
- ٣ - الجوهر بالاعتبار
- ٤ - الماهية والوجود (الخلق)

١ - الجوهر والماهية

تعريف الجوهر وجامعها

— صلة الجوهر بالماهية —

صلة الماهية بالوجود —

أهمية معنى الجوهر

وأهمية إثباته .

بالبحث عن تعريف الجوهر عند ديكارت ، نجد أنفسنا بإزاء تعريفين أحدهما عام والآخر أخص من الأول وأدق . والعام منهما وارد في التعريفات التي تتضمنها رد ديكارت على الاعتراضات الثانية . وفيه يقول : « يسمى جوهر كل شيء يقوم فيه مباشرة — كما يقوم في موضوع — أو يوجد بواسطته شيء ندركه : أي خاصة أو كيف أو صفة مما لدينا عنه فكرة حقيقية » فالجوهر بهذا الوجه كل شيء يكون موضوعا أو محلا للخواص والكيوف والصفات التي ندركها . وليست الخواص والكيوف والصفات إلا ظواهر طبيعة الشيء أو ماهيته — ولاسكمتين دلالة واحدة عند ديكارت — بمعنى أن الماهية هي نفس الشيء كما هو موجود في العقل ، فكل ما يتناوب الشيء من ظواهر مدركة يبدو موضوعا لها — كأن تكون تلك الظواهر كيوا أو خواصا أو صفات — إنما هو لظواهر طبيعة ذلك الشيء ، أي لمعناه العقول . فالجسم مثلا — كما يورد تعريفه في نفس الموضع « هو الجوهر أو الشيء الذي هو موضوع مباشر للامتداد في المكان وللأعراض التي تستلزم ذلك الامتداد ، كالشكل والموضع والحركة في المكان وما إلى ذلك . » فماهية الجسم كجوهري الامتداد في المكان ، ومعنى للماهية هنا أن الجسم كما هو موجود في العقل — أو كما يبدو معناه الذي في العقل — هو الشيء الممتد في المكان . فالجسم هو الجوهر الذي هو موضوع لماهية الامتداد في المكان ولواحقها . وكذلك يعتبر لدى ديكارت جوهر كل شيء له ماهية .

ولكنه في كتاب المبادئ ، في الباب الأول . يخص الجوهر في المادة الحادية والخمسين بتعريف آخر أضيق نطاقا من التعريف السابق ، فهو يقول

« الجوهر شيء لا حاجة به لا إلى ذاته كي يوجد » فليس تقوم الماهية بالموجود —
 أى كونه موضوعا لها — بكاف لكى يسبغ عليها وصف الجوهر بهذا الوجه
 الجديد ، بل لابد من أن يكون موجوداً بذاته لم يوجد غير أصله ، كما
 أنه موجود — حال وجوده — مستقلا عن كل ماعدا ذلك . فهذا تمام غناء
 وجوده عن غير ذاته . بينما التعريف السابق لا يستلزم الشيء الذى يسمى
 بمقتضاء جوهره أن يكون غائبا عن علته لوجوده توجد ابتداء . وبين التعريفين ،
 كما هو ظاهر ، بون بعيد . ولهذا يقننه ديكارت فهستطرد — فى نفس الموضع
 من المبادئ وفى نفس المادة — إلى القول بأنه « ليس إلا الله وحده من هو
 كذلك بمعنى الكلمة . فما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة واحدة
 بغير أن يسنده الله ويحفظه بقدرته . ولكن من بين الأشياء المخلوقة ما لا يتوقف
 وجوده على الله فحسب ، بل يتوقف وجوده كذلك على أشياء أخرى بحيث
 لا يوجد إلا بوجودها . فالحركة مثلا ، أو الشكل ، أو العدد ، لا توجد إلا
 فى المتحرك والشكل والمدود . فهذه إذن كيوف بسيطة تتوقف فى وجودها
 توقفا مزدوجا : أى على الله ، وعلى الموجود الذى يملكها . بينما هناك على
 العكس موجودات لا يتوقف وجودها الخاص — بجانب توقفه على الله — على
 أى كائن آخر . مثل أنا الذى أعمل وأفكر . وهذه هى بمعنى الكلمة
 للجواهر المخلوقة » .

فديكارت قد جمع فى هذه المادة من المبادئ التعريفين أو من باب أولى
 المعرفين ، وأبان حدود المصدق فى كل منهما . كما أوضح العلة فى تسمية بعض
 المخلوقات بالجواهر . وأن تكن غير غائبة عن الله لإيجادها ولحفظ ذلك
 الوجود . وهذه الجواهر الأخيرة هى التى عناها فى الردود على الاعتراضات

الثانية بقوله أنها « كل ما كان موضوعا لماهية ، كما تبدو الماهية وراء ما ندرك من الخصائص والكيوف والصفات التي لذلك الشيء » الأمر الذي سينتهى - كما سنرى في موضعه - إلى إقامة جوهرين : النفس المفكرة والجسم الممتد ، هما الجواهران المخلوقان مقابل الجوهر بالاطلاق أى الله ويعرفه ديكارت بأنه « الجوهر الذى ندرك أنه كامل الكمال الأسى والذى لا تصور فيه أى شيء ما يتضمن النقص أو أى حد للكمال » فماهية الله - أى ما ندركه من معنى معقوله لدينا - أنه الكمال بالاطلاق . إذن . .

فالجوهر عند ديكارت - المطلق منه والمخلوق - هو ما كان موضوعا
لماهية . وللاهمية هى المعنى المعقول الذى لدينا الموجود الحقيقى أيا كان .

٢

ولكننا نلاحظ على هذا النظر إلى الجوهر أنه حكم بشيئية ، أى بوجود خارجى لموضوع المعنى المعقول أو الماهية . بمعنى أن الماهية هى المعقول وأن الجوهر هو الشيء الخارجى الذى له هذه الماهية . وبهذا يكون الجوهر هو الماهية موضوعة أو متحققة فى الوجود الخارجى . بينما ليس هناك من تلازم بين الماهية بما هى ماهية وبين الوجود الخارجى . إذ ليس ضربة لازب أن تستلزم الماهية - من حيث هى كذلك - وجودا خارجيا للجوهر الذى تمثله . فى حين أن وجود الجوهر لا يكون إدراكه إلا من حيث أنه ذو ماهية .

وهنا أيضا مجال آخر للتفريق بين الجوهر بالاطلاق والجوهر المخلوق . فالجوهر بالإطلاق - أو الله - يختلف من حيث للماهية (أو موضوع المعنى المعقول الذى لدينا عنه) عن بقية الموجودات : « فإن الوجود الممكن متضمن فى معنى جميع الطبائع الأخرى بينما المتضمن فى معنى الله ليس الوجود الممكن فحسب ،

بل للوجود الضروري بالإطلاق^(١) » ومعنى هذا على التحقيق ، أن الماهية من حيث هي ماهية ، أى كموضوع للمعنى العقول ، أو كمعقول الشيء ، لا تقتضى وجود الشيء بالضرورة ، بل تعنى فقط أنه ممكن الوجود على هذا الوجه . وهذا وفاق القول المشهور : « أن للشيء وجودا عينيا بقدر ماله من كمال » فمكان الماهية إنما هي ملاك هذا الشيء من حيث معرفتها العقلية به كموجود ممكن من جهة ، وبمحال وجوده الممكن هذا من جهة أخرى في نفس الوقت . فالماهية هي صلتنا بالشيء كموضوع للمعرفة الإنسانية وكموجود ممكن أيضا . فالماهية إذن هي ملاك الجوهر من حيث هي موضوع للمعرفة أى للفكر . ولكنهما غير كافية كي يحكم بوجود الجوهر حتما ، إلا إذا كانت تلك الماهية تتضمن وجودا ضروريا لموضوعها .

والواقع أن ديكارت يستعمل كلمة جوهر بمعنى شيء أو موجود . فيقول تارة عن الفكر أنه شيء يفكر . ويقول عنه تارة أخرى أنه جوهر طبيعته أو ماهيته التفكير . وبهذا يكون ديكارت قد حدد معنى الشيء باعتباره مرادفا للجوهر لديه : بأنه ما كان ذا ماهية معينة .

٣

ومن هنا تأتى أهمية فكرة الجوهر لديه . إذ بدون إعتبار الموجود جوهر ، أى بدون إعتبار الماهية أساسا للوجود من جهة المعرفة ، لما كانت المعرفة بمعنى الكلمة ممكنة أصلا ، إذ يصبح ما لدينا عن الشيء من علم لا يعدو أن يكون جملة نعوت لارتباط بينهما ولا معقولية فيها . وبهذا لا يبقى للشيء من الصفات إلا الوجود المحض ، الذى لا محل لإثباته إبتداء - عن طريق

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

منهج ديكارت - دون أن يكون هو نفسه ذا معنى عقل أو مفهوم ثابت يقوم به وجوده المعنى .

فالماهية - كمالك للجوهر - أو الجوهر كموضوع للماهية ، أساس ضرورى للعمليات العقلية اللازمة للمعرفة لإبتداء . فبدونها لا محل لإدراك الوجود - بإعتباره تابعا عند ديكارت للمعقول - ولا محل لإدراك العلائق والصلات بين الاعراض التى تتتاب الموجدات ، وإذا أضفنا إلى هذا أن نفس صفة الوجود للشيء تستلزم البقاء فى الزمن ، والزمن منفصلة أجزاءه . الأمر الذى لا يضمن الوجود للشيء لحظة بعد لحظة . فالشيء بدون إثبات ماهية له لا يعدو أن يكون ظلا بغير حقيقة ، لأنه بغير مـلاك فى كيفية وجوده . كما أنه بغير سند فى المدة .

ماذا ؟ بل أنه بدون الماهية شيء بغير حقيقة . فبغير إثبات الماهية لشيء يكون شبحا أو قالها فارغا للوجود لا يتضمن أى حقيقة ثابتة أصلا ولا استمرارا .. فإن العقل لا يصلح لديه موضوعا للمعرفة إلا ما أمكن أن يصدق عليه مبدأ عدم التناقض أى التعمين فى كيف الوجود ، ومبدأ الاطراد والتوقع . وبفهم هذا لا يصبح شيء فى العقل ، ولا يصبح لدى العقل شيء فى الوجود .

فأثبت معنى الجوهر أمر أساسى لا يمكن كل نظر عقل على هدى وبينه ، بل هو الدعامة الأولى التى يقوم عليها علم الوجود الذى ينهى عليه كل حركة فى العقل أو فى الوجود ، أى كل فكر وعمل . وبدون إثبات ذلك المعنى . وبدون النظر إلى الأشياء من هذه الوجهة يبطل كل نظر ويبطل كل معرفة ، ويبطل كل ما يبنى على المعرفة من قواعد للاخلاق .

٢- الجوهر بالاطلاق

تعريفه — ماهيته — وجوده
— علقه ذاته — ذاته
وصفاته .

« الله هو الجوهر الذي ندرك أنه كامل السكال الأسمى والذي لا تصور فيه أى شيء يتضمن أى نقص أو حد للسكال »^(١) ولما كانت ماهية كل جوهر - أى حقيقة المعقولة متضمنة في المعنى الذي لدينا عنه ، فإن « معنى الله (أى ماهيته) يتضمن الوجود الضروري : لا مجرد الوجود الممكن للتضمن في معانى جميع الأشياء الأخرى »^(٢) ومعنى هذا أن ماهيته هى السكال الأسمى بفهم حد ، وأنه واجب الوجود بهذه الصفة ، لا مجرد يمكن الوجود . « فإن الوجود متضمن في معنى أو مفهوم أى شيء لأننا لا نستطيع أن نتصور شيئاً إلا على أنه شيء موجود : ولكن مع مراعاة أن الوجود للتضمن في مفهوم الشيء المحدود هو الوجود الممكن أو الحادث فحسب ، أما للتضمن في مفهوم موجود كامل للسكال الأسمى فهو الوجود الكامل والضرورى »^(٣) .

وآية هذا عند ديكارت - إجمالاً - أن الفكر مقياس الوجود ، بمعنى « أن ما نتصوره تصوراً قوى الوضوح والتميز فهو حق كله »^(٤) . فما يتضمنه الذى لدينا عن شيء ما ، بحيث يكون ذلك واضعاً شديد الوضوح و متميزاً ، فهو حق بل « وعندما نمزو صفة إلى طبيعة أو مفهوم شيء ، فكأننا نعزو هذه الصفة إلى الشيء نفسه فعلاً ، ويمكننا التأكيد بأنها فيه »^(٥) فما فى الطبيعة أو المفهوم أو الماهية - وهى كلها موضوع المعنى أو الصورة الذهنية - فهو موجود فى الشيء نفسه بمخذا فيه . ومن هنا يمكننا - بمراجعة المعنى الذى لدينا عن الله ، وهو المعنى السالف وصفه - أن نتحقق من صدق القضية القائلة بأن ماهيته عين وجوده أو أن وجوده وماهيته شيء واحد .

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

(٢ و ١) الردود على الاعتراضات الثانية « التبريرات » .

(٣) المسلمات - بنفس الموضع .

(٤) المقال عن المنهج - القسم الرابع .

(٥) التبريرات فى الردود على الاعتراضات الثانية .

« أن ماهية الله ككامل الكمال الأسمى (أى كالا فعليا لا مجرد كال
 مقوم) لا يمكن أن يفصل عنها أنه موجود بالفعل ، كما أنه لا يمكن للفصل
 بين أن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين وبين ماهية المثلث نفسها . أو كما
 لا يمكن الفصل بين معنى الجبل ومعنى الوادى . حتى أنه لا يقل بطلان تصور
 إله بغير وجود فعل عن بطلان تصور جبل بلا واد . » ولكن أيست هنا
 مغالطة مستورة ؟ أأنى لا أستطيع تصور جبل بلا واد يجعل وجود الجبل بالفعل
 أمراً محتملاً ، حتى يكون عجزى عن تصور الله بغير وجود قاضيا بالمثل بوجود
 الله ؟ يقول ديكارت « بل المغالطة المستورة إنما هي في هذا الاعتراض : فأنى
 مادمت لا استطيع فصل فكرة الجبل عن فكرة الوادى ، فالفكرتان متلازمان
 حتما سواء جدا أو لم يوجد البتة بالفعل . بينما يلزم من عجزى عن تصور الله
 بغير وجود أن الوجود غير منفصل عنه ، أى أنه موجود . فان تلازم معنى الله
 والوجود كتلازم الوادى والجبل . لالأن فكرى ملزم للأشياء ، بل بالعكس لأن
 ضرورة الشيء نفسه - أى وجود الله فعلا - تجعل فكرى يتصوره ، على هذا
 النحو . فليس في استطاعتي أن أتصور إلها بغير وجود (أى موجودا تام الكمال
 بغير كال تام) مثل استطاعتي أن أتخيل خصانا مجتعا أو بغير جناح^(١) . »

ولا تفهم الإشارة الأخيرة إلى الزام الشيء نفسه لفكرى ، إلا إذا أدركنا
 أن المعنى أو الفكرة عند ديكارت - متى كان من قبيل المعانى التى لا تصنعها
 النفس ولا تتلقاها من خارج ، بل تصل النفس إليها بال نظر في طبيعتها الخاصة
 وبدون أية وسيلة أخرى مما يسمى لديه بالمعانى المفطورة - إنما يمثل موجودا

(١) التأمل الخامس باختصار .

هو علة هذا المعنى . وهذا الموحود يمثله معناه تماماً . فإذا كان مجرد موجود
 ممكن كانت ماهيته أو معناه أنه كذلك . فمن مسلماته أو بدهياته أن الحقيقة
 الموضوعية لأى معنى لدينا تتطلب علة لما نفس هذه الحقيقة بشكل صورى
 أو سام لا موضوعى فحسب . فللشئ من الوجود العيني قدر ما له من كمال .
 وما يخص العيني الذى لدينا إنما يخصه لأنه يخص الشئ نفسه الذى هو علة ذلك
 المعنى لدينا . فالمعاني التى لا تستمد أصلها منا ولا من الحسوسات إنما هى معانى
 موجودة فى النفس بواسطة علة خارجية، تمثلها هذه المعاني ، فالمعاني هى الصور
 المعقولة للأشياء ، وما يوجد فيها إنما يوجد فيها لأنه موجود فى عاتها . ومن
 المسلمات المشهورة عند ديكارت « أن كل كمال فى العلول (وهو هذا المعنى)
 لا بد أن يكون فى علته (الشئ أو الجوهر) . » و « أن العدم لا ينتج شيئاً »
 و « أن فاقد الشئ لا يعطيه » (١) .

اذن :

فالله موجود فعلاً مادام المعنى الذى لدينا عنه - وهو معنى فطرى فيما لم
نحدثه ولم تحدثه فيما التجريبية الحسية يتضمن فيما يتضمن من صفات كمال الله أنه
موجود بالفعل . بحيث لا يمكن فصل الوجود بالفعل عن تصوره ، أو ماهيته .
إذ مافى المعنى فهو فى علته . وما يصدق على الماهية يصدق على الجوهر الذى
هو موضوعها الموجود فى الأعيان .

٢

ولسكن قانون العلية ، الذى هو من مسلمات ديكارت أو بدهياته ،
 والذى أوردناه سداً لمطابقة مافى المعنى لما فى الشئ - أى مطابقة مافى الأذهان

(١) المسلمات فى الردود على الاعتراضات الثانية .

لما في الأعيان ، كما يقول الاشتراكيون - بفتح أمامنا الباب لمسألة جديدة :
 « فانه - على حد قول ديكارت: نفسه في تلك المسلمات - ما من شيء موجود
 إلا ويمكننا أن نسأل عن علة وجوده . فان هذا السؤال نفسه يمكن أن يسأل
 بخصوص الله » ولكن « ليس لأن الله محتاج لأية علة كي يوجد (أفليس
 تعريفه أنه الجوهر الذي لا حاجة به إلا إلى ذاته كي يوجد؟^(١)) بل لأن
 عظم طبيعته نفسه هو علة أو سبب غناه عن أى علة لوجوده » .

فالله إذن ماهيته أنه علة ذاته أصلاً، وأنه حائز لجميع الكمالات التي ادركها
 ولتق لا أدركها أيضاً . ولكن هذا المعنى الذي هو معنى الكمال إطلاقاً ، أهو
 حاضر بالذهن أبداً - مادام بسميه طبيعياً أو فطرياً - وكيف نوفق بين هذه
 الدهوى وبين وجود كثير من غير المؤمنين بالله ؟ بل كيف نوفق بين هذا
 وبين ما نعلمه من قصور إدراك الأطفال ، فهم على هذا الفرض لا بد أن يكون
 معنى الكمال - الذي هو معنى الله - موجوداً في أفكارهم ابتداءً ؟ والجواب
 على هذا كما ورد في رد ، على هوبز : أن المعنى الفطري لا يراد به أنه مائل أمام
 العقل دواما ، فإمن معنى هذا شأنه ، يراد به فقط أن لدينا ملكة أحداثه . . .
 « فإني كي أقيم الفرق بين هذه المعاني والمعاني الأخرى التي يمكن تسميتها
 حادثة أو مصنوعة ، قد دعوتها بالطبيعية (أو الفطرية)^(٢) » فهذه المعاني موجودة
 فينا ملكة أحداثها ، أي نكشفها بانفسنا في أنفسنا لو أحسنا النظر فيها ،
 الأمر الذي يحتاج إلى إسكات صوت الحواس اللجب عادة بحيث يحجب
 صوت الفكر الخالص .

وهذه الفكرة أو المعنى الفطري الطبيعي - أولى في الذكر ولولا هذا لما

(١) المبادئ - الباب الأول - المادة ٥١ .

(٢) الرد على ريجيوس .

أمكنى إدراك نقصي ، بينما إدراك النقص من أول إدراكات الفكر حين يمس نفسه - إذ الشك والحيرة نقص ، ولا إدراك لنقص إلا بكال يقرن به حاضر في النفس فعلا وإن لم تع حضوره إلا بالنظر في ذاتها بانتهاء . فمعنى الكمال سابق على كل إدراك في الذكر : مما يؤيد أنه فطري أو طبيعي .

وهذا تبرز لنا مرة أخرى أهمية إثبات صفة الجوهر إلى الأشياء ، أي إثبات الماهية للوجودات ، إذ بغير هذا وبغير إدراكنا أن الفكر جوهر - أي له ماهية هي التفكير بشقي مظهره - لما أمكننا أن تثبت تلك الفروق بين الماهي أو المظاهر المختلفة التي تحصل فيه ، ولما أمكن الوصول إلى علم ثابت مادام الفكر نفسه - الذي هو محل المعرفة - غير مثبت له طبيعة أو ماهية . فالماهية بالنسبة لإدراكنا لفكرنا تجعلنا على بيعة منه وبما يحدث فيه ونتبع لنا اليقين المقدور لحماية الماهية . فبغير إثبات الماهية أو الجوهر ، ما كان يمكن أن تكون لنا أية وجهة نظر ثابتة إلى أنفسنا أو إلى أي شيء آخر .

٣

وبما أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسنى أو المطلق ، فنحن إذن نستطيع أن ندرك من صفاته ما يتجلى في المعنى الفعاري الذي لدينا عنه . وهذه الصفات إن هي في الواقع إلا عين ذاته ، ولكننا - نظرا لفهمنا - نفيس كماله إلى ما لدينا من صفات قاصرة - فنصور فيه علما كاملا ومقدرة كاملة أو إرادة كاملة قياسا على ما لدينا من هذه السميات ، بينما الواقع « إن الإرادة والمعرفة ليسا إلا شيئا واحدا في الله . »^(١) « فالإرادة والإدراك وانطلاق شيء واحد في الله وليس واحد منها سابقا على الآخرين حتى ولا في الماهية »^(٢) وأي

(١) خطاب في ٦ مايو سنة ١٩٣٠ إلى الأب مرسن .

(٢) خطاب في سنة ١٩٣٧ إلى صديق للأب مرسن .

شيء أكثر بداهة من هذا . فإنه بما هو أول وخالق لكل ، فهو لا يعرف ما لم يخلق أى ما لم يرد . وكذلك لا يريد ، أى لا يخلق - فالخلق والإرادة واحد بالنسبة لقدرته اللامتناهية - ما لم يعرف . فإن يريد شيئاً معناه أنه يخلقه بنفس إرادته له ، إذ لا وجود لما لم يخلق ، وهو بإرادته له يعلمه حتماً « حق أنه يعرف الشيء بنفس إرادته له ، وبهذا فقط يكون ذلك الشيء حقاً » ^(١) بل أنه لو كان علمه سابقاً على إرادته لفقدت إرادته كلها إذ تصير مكثرة غير حرة . . في حين أنه لو سبقت إرادته علمه لما كانت تلك الإرادة السكال أميل منها لنقص . « فبالإختصار لا يجب أن نتصور أى فضل أو سبق بين علمه وإرادته ، لأن المعنى الذى لدينا عن الله يعلمنا أنه ليس فيه إلا فعل واحد كليّ البساطة والتجانس » . بل « أننا لننتصور في الله عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة تشمل جميع صفاته الأخرى وتحيط بها » ^(٢) .

ومعنى هذا أن الله علة ذاته بمعنى سام غير مشابه لمعنى العلة التى تلزم للمخلوقات . وهو - بما هو ذو ماهية لا إقسام فيها بل كلها تجانس ووحدة - غير مختلفة إرادته عن علمه . وإذا كنا نرى - بما نحن ذوو طبائع محدودة - أن هناك علة فاعلية وأخرى صورية (على حد التعبير المدرسى) فإن الإرادة - لو أنها كانت الفاعلية وكان العلم هو العلة الصورية - « لكان الله علة ذاته فاعلياً وصورياً بوجه واحد خاص به دون جميع الموجودات : فهو علة فاعلية لذاته بفعل أو إرادة ليست العلة فيه سابقة على معلولها - لو صح أن تسمى علة فاعلية وهى غير سابقة على معلولها ولا متميزة عنه - فالعلة والمعلول هنا واحد ، على ما في هذا الأمر من تفاقض في نظرنا ، إذ يستلزم وجود المعلول

(١) خطاب في ٦ مايو سنة ١٦٣٠ إلى الأب مرشن .

(٢) الردود على الاعتراضات الثانية .

وجود علة تمنح الوجود الذى يتلقاه عنها . وهو أيضاً علة صورية - باعتبار ماهيته أو علمه تلك العلة الصورية - ولكن لما كانت ماهية الله عين وجوده ، فإن العلة الفاعلية - أى علة الوجود فيه - ليست شيئاً مختلفاً عن ماهيته التى هى العلة الصورية ، والحق أن العلة الفاعلية هنا ليست فاعلية بالمعنى العادى ، ولكنها فاعلية من حيث هى صورية بالأكثر . وكذلك العلة الصورية فيه يمكن بالتالى - بما أن ماهيته ووجوده واحد تماماً - أن تسمى شبه علة فاعلية . « (١) » .

فالله الواحد المطلق موجود بذاته إطلاقاً جوهر ماهيته الكمال لا يشوبه نقص من إنقسام أو تفاوت فى صفات ماهيته . إذ التفاوت صنو الحدّ والحدّ نقص . والله لا متناه . وكذلك بما أنه علة نفسه فاعلياً وصورياً بوجه واحد خارق خاص بكماله المطلق « إذ أمكن أن يوجد نفسه بقوته الخاصة : نستخلص من هذا أنه مجرد فعلاً وأنه كان موجوداً منذ الأزل ، فإنه بديهي جداً - بواسطة النور القطرى - أن من يمكنه أن يوجد بمحض قوة نفسه الخاصة فإنه يوجد دائماً أبداً » (٢) .

فالله إذن موجود منذ الأزل غير موضوع وجوده فى الزمن .



ولكن كونه مطلقاً يستلزم عدم خضوعه للضرورة أياً كانت ، بما أن ماهيته الاطلاق والكمال اللامتناهى وبما أنه أول ومبدأ للكل . فكيف يكون هذا ، والماهية نفسها قانون داخلى أو تعيين ؟ فإن كون ماهيته ووجوده واحداً ، يجعل علمه وإرادته واحداً بحيث لا تخرج إرادته عن علمه أبداً .

(١) الرد على الاعتراضات الرابعة باختصار .

(٢) الرد على الاعتراضات الأولى .

وعلى ما يبدو في هذا من كمال ، فإنه قد يبدو مع هذا كنظام معين أو قيد مفروض على حرية الله ، والواقع أنه ليس في هذا تعيين مفروض بالمعنى المفهوم . فإنه أول ومبدأ بالإطلاق ، وبالعالي فوجوده سابق على كل تعيين ، إذ معنى الضرورة أو القانون أنه تعيين من بين الممكنات . وهذا يصدق على الماهيات الخلوقة ، لأنه كان من الممكن أن تكون غير ما هي . أما من جهة الله ، فإنه لم تكن قبله ممكنات حتى تكون ماهيته تعينها من بينها « فما الممكنات نفسها بممكنات إلا لأن الله أرادها أن تكون كذلك حقا » (١) .

فالله إذن — باعتباره أولا بالإطلاق — منزّه عن الخضوع للضرورة في تعيين ماهيته ككمال مطلق ليس غير .

٥

فإذا كانت ماهيته معينة له — وإطلاق هذا اللفظ على ما يختص بالله فيه تجوز بعيد عن الدقة مصدره القياس على ما يوائم طبيعتنا المحدودة — فإن هذا التمييز إنما هو من بين ضروب الضرورات أشبه ما يكون بالحرية التامة . لأن ماهيته ليست إلا مجرد معينة للكمال دون الفقص وشوائبه جميعاً بحيث يستحيل على الله — على ما لقدرته من كمال لا متناه — أن يلغى كمال ذاته المطلق ، أى أن يجعل نفسه غير واجب الوجود مثلاً . فم—ذا الوجه من الضرورة الداخلية — الذى يمنع ما يسمى « بالتناقض للمطلق » أى يمنع أن يكون الله غير ذاته باعتبار ذاته الكمال نفسه ومصدر الحق والوجود جميعاً بحيث لا وجود ولا حقيقة لشيء إلا به — هو وحده ، من بين جميع الضرورات ، الذى يصدق على الله . وهو وجه من الضرورة غير قائم كحد للقدرة الإلهية في الحقيقة ، لأن

(١) خطاب في مايو سنة ١٦٤٤ .

الكامل لا يصبو أبداً إلى النقص حتى يكون مانعه - ولومن ذاته - من إرادة
النقص لنفسه حداً لإرادته وقدرته . فالحقيقة إذن أن هذه الضرورة الداخلية
حينما نستنتجها نحن أو نتصورها باعتبارنا موجودات محدودة الطبيعة تصبو ،
بحكم نقصها ، إلى ما هو من غير طبيعتها أو صفاتها المحدودة . فتتصور قياساً على
ما لدينا من ذلك شيئاً من هذا القبيل في الله ، وتتصور ضرورة داخلية فيه تتممه
من ذلك - لأننا نعلم أنه منزّه عن النقص ، بينما تلك الضرورة غير فاعلة فيه
أبداً ، لأن كماله الأسمى بحيث لا يكون النقص موضوعاً لإرادته بالنسبة لذاته
البتة ، ما دامت الرغبة في التغير ليست إلا من صفات الموجودات المحدودة
للقايسة التي نشعر أنها كذلك .

فالله إذن هو الجوهر المطلق التام الوحدة والتام البساطة من حيث طبيعته ،
والتام القدرة من حيث هو كامل . والحر التام الحرية أيضاً بحكم كماله .

٦

بل أن الله أيضاً هو الثابت غير المتغير بالإطلاق ، لأن الثبات إنما يخص
الكامل المطلق دون غيره . لأن التفسير من شأن الطبائع المحدودة الناقصة .
أما الكامل فلا يصبو لتغير من جهة النقص - كما أسلفنا في الفقرة السابقة -
ولا تنهد من جهته نحو الكمال - لأنه هو نفسه الكمال الأسمى . فهو ثابت
إذن لأنه كامل ، ولأنه واحد . وهو واحد بمعنى الكلمة لا من حيث العدد
فمحسب - فليس لهذا في ذاته إلا أهمية ثانوية - بل هو واحد من حيث
صفات الماهية على الخصوص لأن ماهيته واحدة لا انقسام فيها من جهة القوى
أو الصفات بأى وجه من الوجوه . وهو أيضاً غير متغير أو متحرك في المكان

لأنه ليس مادة ولا محدودا ، وغير متغير بالكيف لأنه ليس ناقصا أو محدودا من جهة الطبيعة أو الخصائص ، ولا إمكان خارجى بالنسبة إليه البتة بما هو لا متناه ، فضلا عن أنه لا إمكان أبدا غير ما يجعله هو ممكنا بإرادته . وهو غير منته في الزمن لأنه غير خاضع في وجوده للزمن ، بل هو جاعله أصلا .

٧

وكل هذا الكمال المطلق الأزلى الثابت غير المتغير أو المتفاوت الذى يجب أن نتصوره في عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة شاملة لجميع صفاته الأخرى وتحيط بها^(١) لا يمكننا ادراكه تماما ، وإن يكن لدينا معناه « كطابع الصانع في صناعته »^(٢) فإننا ذوو طبيعة محدودة لا قبل لما بإدراك اللامتناهى — إن كنا ندرك بعض كماله ، كى نعلم أيضا أنه كامل إطلاقا . فان لله من الكمالات كل ما نستطيع أن نتصور أنه ممكن ، بل وما لا نستطيع أن نتصوره من ذلك أيضا . ولكننا نعرف عنه القليل الذى يكفى لى نتصور مقدار عظمته وجلاله باعتبار « الكمال الأسمى الذى لا يشوبه نقص أوحد »^(٣) فلا ينبغي أن نتجسس بالظن أن كل ما له علاقة بالله يجب أن يكون مفهوما لدينا^(٤) .

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .
(٢) التامل الثالث .
(٣) الردود على الاعتراضات الثانية .
(٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .

٣ - الجوهر بالاعتبار

معناه — انفصال وجوده عن ماهيته — حاجته إلى علة مغايرة
له — الماهيات هي الحقائق الأبدية — أبديتها — أنها مخلوقة —
معلومة لله بنفس فعل خلقها لاقبله — ضرورتها غير ملزمة لله —
ببائها قائم على ثبات إرادة الله وكأله — إدراك ضرورتها من
خصائص الفكر كجوهر ماهيته للتفكير — الوجود وضع
في الزمن — حاجته لعله تضمه إبتداء في الزمن — انفصال وحدات
الزمن — حاجة الوجود لبقى له في المدة — علاقة الوجود
بالمهية في الجوهر — حاجة الشكل إلى علة دائمة الوجود وثابتة .

« كل ما كان موضوعاً لما ندرك من خصائص أو كيوف أو صفات فهو جوهر . » ^(١) هذا هو تعريف الجوهر أياً كان . ولكن من هذا ما يوجد أصلاً بذاته كما رأينا ، وهو الله ، ومنه ما لا يتوقف وجوده على أى جوهر آخر غير الله ، وهو الجوهر المخلوق ، أما ما أحتاج — فوق حاجته إلى الله — إلى شيء آخر لكي يوجد — كالصفة مثلاً — فليس جوهرأ ، بل هو مقوم في جوهر — ^(٢) فالجوهر بالإعتبار هو ما تصورنا له ماهية لدينا ممثلة في معنى واضح متميز . وكل ما يمثله المعنى الواضح المتميز فهو حق . وله من الحقيقة قدر ما في معناه من كمال . فمعرفة الجوهر بالإعتبار ، (أى ما كان من الجواهر عدا الجوهر بمعنى الكلمة ، وهو الله) إنما تكون بالنظر في المعنى الذى يمثل هذا الجوهر المخلوق .

« في معنى جميع الطبائع (للماهيات) الأخرى (أى ما عدا ماهية الله) نجد الوجود للممكن متضمناً في ذلك المعنى . أما في معنى الله فليس المتضمن هو الوجود للممكن فحسب ، بل وجود مطلق وضرورى ^(٣) » . فإنه من البديهي « أن الوجود متضمن في معنى أو مفهوم (تصور) كل شيء ، فما من تصور لشيء إلا على أنه موجود ... ولكن مع مراعاة أن المتضمن في (تصور) الشيء المحدود هو الوجود للممكن أو الحادث فقط . بينما مفهوم (تصور) الكائن العام الكمال يتضمن الوجود الكامل الضرورى » ^(٤) .

فكأن الجوهر الذى تصوره بهذا الوجه ، لا يمكن أن يتصور علة نفسه ، لأن علة نفسه لا يمكن أن يكون ممكناً ، إذ الوجود بالفعل أكمل من الوجود

(١) التصريمات في الردودية الثانية .

(٢) المبادئ — الباب الأول — المادة ٥١ .

(٣) المطالب في الردود الثانية .

(٤) المسلمات في الردود الثانية [وتسمى أيضاً بالبديهيات] .

الممكن . فالنور للفطرى يعلمنا « أن العلة لا بد أن يكون فيها من السكمال قدر ما في معلولها على الأقل^(١) . » فكيف يكون للوجود الذى يمكن أن يكون أى يمكن أن يوجد بالفعل علة نفسه حال وجوده بالفعل ؟ وهو نفسه قبل وجوده بالفعل غير موجود بالفعل — بل مجرد ممكن — حتى يمكن أن يكون علة لوجود نفسه بالفعل .. ما دام الوجود الفعلى أ كمل من الوجود الممكن كما قلنا .. إذن فالوجود بالفعل لا يمكن أن يكون معلولا لموجود ممكن . وماهية الجوهر بالاعتبار أنه ممكن ، وليس الوجود بالفعل جزءاً ذاتياً منه ، أى ليس من ماهيته فى شيء . إذن ليس الجوهر بالاعتبار — أى الموجود الممكن — علة نفسه إبتداء بأية حال — « فليس إلا الله وحده غاية وجوده عما عدا ذاته . »^(٢) بل هو محتاج إلى علة مغايرة لذاته تنقله من الإمكان إلى الواقع ،

هذا للوجود الممكن الذى يحتاج إلى علة فاعليه غير ذاته تجعله موجوداً بالفعل ، لا يتصور وجوده بالفعل إلا فى الزمن « والزمن الحاضر لا يتوقف البتة على ذلك الذى سبقه مباشرة »^(٣) فالزمن منفصلة أجزاءه غير متصلة . ومعنى هذا أن الزمن لا يعطى الموجود فيه صفة البقاء أو الاستمرار ، بل على العكس أن أى كائن موجود الآن فى الزمن يمكن أن يعدم أو يتوقف عن الوجود فى اللحظة التالية . وليس فى تصور الموجود الممكن — بما هو غير موجود إلا فى الزمن — أنه ، إذ يوجد ، يستمر فى الوجود بذاته « ولهذا احتياج الشيء إلى علة حافظة لا تقل عن علة خلقه إبتداء »^(٤) إذ ليس خلق شيء بأعظم أو أصعب من حفظه^(٥) .

(١) المسلمات فى الردود الثانية

- (٢) المبادئ — الباب الاول — المادة ٥١ .
 (٣) (٤) المسلمات أو البديهيات فى الردود الثانية .
 (٥) المسلمات أو البديهيات فى الردود الثانية .

إذن فالجوهر الممكن أو المحدود يمثل له لنا معناه كمفصل وجوده عن

ماهيته ، أى غير متضمن فى ماهيته وجوده بالفعل ، (بمسكس الله الذى ماهيته

عين وجوده) كما يمثل له لنا ذلك المعنى محتاجا إلى علة مغايرة له كى يوجود

إبتداء ومحتاجا أيضا لعلة ليست أحسن من التى أوجدته إبتداء — كى تحفظه

فى الزمن .

٢

لما كانت الأشياء التى نتصورها تصورا قوى للوضوح والتميز حقيقية كلها . «^(١) فإن ما يمثل له لنا المعنى الذى لدينا عن الجوهر حقيقى كله . ومن ثمت يكون حقيقيا أن الوجود منفصل عن ماهيته ، فهى لا تتصور إلا باعتبارها ممكنة الوجود أو حادثة فحسب .

ولكن الماهية هى ما يتمثل لنا فى المعنى . والماهية عقلية بحتة ، لأنها « الشئ كما هو فى العقل »^(٢) فهى ليست إذن ما يرد على الحس أو يتألف مما يرد على الحس . فلا يبقى إذن سوى أن ما يمثل الماهية لدينا إنما يكون معنى فطريا غير مصنوع ولا مقصور أو مقحم على الفكر كما هو ليس من موضوعه أى ما هو حسى . ومعنى هذا بعبارة أوضح « أن هذه الماهية ليست بالإجمال إلا الحقائق الأبدية »^(٣) و « هذه الحقائق ثابتة وأبدية من جهة ، وهى من جهة أخرى مجعولة من حيث هى بالقليل ماهيات غير موجودة جوهريا (أى فى الخارج) »^(٤) .

(١) المقال عن المنهج — القسم الرابع .

(٢) الرسائل ليارد فى تطبيقه على المبادئ .

(٣) خطاب فى ١٦٣٧ وخطاب فى ٢٧ مايو ١٦٣٩ .

(٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .

فالماهيات ، ماهيات الأشياء المخلوقة. أى ماهيات الجوهر بالاعتبار هى الحقائق
بعضها فى الواقع : ووجودها أبدى وثابت ، ولكنها غير موجودة فى الخارج ،
أى ليس لها الوجود الجوهرى الذى لا يكون إلا فى الخارج : فالجوهر هو « الوجود
فى الخارج » ولو على وجه الإمكان. أما الماهية فلا وجود لها فى الخارج كمجرد
ماهية . فكأن الماهية تختلف عن الجوهر فى أنها ثابتة وأبدية وضرورية ، وإن
تكن مخلوقة مثله « فإن الله خالق ماهيات المخلوقات كما أنه خالق وجودها ، وليست
الماهية إلا الحقائق الأبدية ^(١) » فالماهية غير خاضعة للزمن - إذ هى أبدية -
بينما الوجود ، وهو مخلوق مثلها تماما - كما هو وارد بالنص - ليس إلا
مجرد ممكن ومتضمن فى الماهية ، وهو ليس بالفعل - أى فى الخارج أو
جوهريا - إلا باعتباره وضعا فى الزمن بواسطة الله . فطبيعة الزمن بحيث
تجعل الوجود فيه غير أبدى ولا ثابت ، بل محتاجا لاستمراره إلى نفس العلة
التي أوجدته أى وضعته فى الزمن - إذ « لا يلزم من أننا موجودون الآن
أن نكون موجودين فى لحظة تالية ، إذا لم تستمر بعض العلل أى نفس العلة
التي أوجدتنا - فى إحداثنا ، أى إذا لم تستمر فى حفظنا » ^(٢) فالماهية أبدية
وثابتة وضرورية ، بينما الوجود حادث وزائل وممكن .

٣

ولكن ليس معنى أبدية الماهيات أو الحقائق الطبيعية أنها موجودة
بنفسها غير مخلوقة بواسطة غيرها شأنها فى ذلك شأن الله نفسه . بل « أنها

(١) خطاب فى ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ .
(٢) المبادئ - الباب الأول - المادة ٢١ .

قد أقامها الله ، وهي متوقفة عليه كلية شأنها في ذلك شأن بقية المخلوقات «^(١) »
 « فإله ليس خالق ماهية المخلوقات بأقل ما هو خالق وجودها والماهية ليست
 على الجملة إلا تلك الحقائق الأبدية «^(٢) » . فهي بهذا ليست جزءاً من الله ،
 بل هي « قوانين سنّها الله كما يسن الملك القوانين في دولته «^(٣) » . وهذه
 القوانين ليست كجزء من العقل الإلهي مثلاً ، بل هي « مخلوقة » بصريح
 النص ، خلقها الله ، فهي غير ذاته وصفاته وهي ليست ثابتة إلا لأنه أراد ذلك
 لها . وثباتها متوقف أيضاً على ثبات إرادة الله «^(٤) » .

« ولا يجوز فصل فعل خلق الحقائق الأبدية ، عن الفعل الذي به أرادها
 الله أو تعقلها ، من حيث أن الإرادة والتعقل والخلق واحد في الله ، وما من
 واحد من هذه الثلاثة بسابق على الآخرين حتى ولا في الماهية «^(٥) » فهي لم
 تكن موضوع معرفة أو تعقل في الله قبل أن يخلقها أو يسنها ، بل أن ماهيتها —
 كما أسلفنا — بما هي واحدة بنوع فريد خاص بها ، تجعل الثلاثة أفعال التمايزة في
 نظرنا — من حيث انفا ذوو طبائع محدودة ناقصة — شيئاً واحداً بالنسبة إليه .
 فهي حقيقة لأن الله ارادها أن تكون حقيقة . وما كانت لتكون حقيقة
 لولا هذا « فإن الله لا يمكن أن يكون ملزماً أو مرغماً أن يحيل وقوع الفقائق
 فإنه لا يلزم البتة من أن الله أراد أن تكون بعض الحقائق ضرورية : أنه
 أرادها ضرورة «^(٦) »

« فالحقائق الأبدية حقيقة أو ممكنة لأن الله يعرفها حقيقة أو ممكنة ،
 وليس الأمر بالعكس ، أي أنها معترف بها من الله كحقيقة حقيقة مستقلة
 عنه . إذ الإرادة والمعرفة لديه واحد ، بحيث أنه بنفس إرادته شيئاً فهو يعرفه

(١) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .

(٢) خطاب في سنة ١٦٣٧ .

(٣) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .

(٤) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .

(٥) خطاب في سنة ١٦٣٧ .

(٦) خطاب في ١٦٤٤ إلى الأب ميلاند .

وبهذا وحده يكون ذلك الشيء حقيقيا . فان وجود الله هو أول واكثر الحقائق أزلية وهو من بينها الحقيقة الوحيدة التي تصدر عنها بقية الحقائق الأخرى (١) .

فالماهيات إذن — أو الحقائق الأبدية — حقيقية وممكنة وأبدية لأن الله يعرفها أنها كذلك ، ومعنى هذا أنه يريد أن تكون كذلك ، أى يخلقها باعتبارها كذلك — فليس ادراكه وخلقه وإرادته لها إلا شيئا واحدا تماما بالنسبة لطبيعته السكاملة التي لا يشوبها نقص من أى نوع ، سواء كان بالتفاوت في الصفات أو بالانقسام فيها . . وثباتها إنما هو لأن الله كامل وإرادته ثابتة ، إذ التحول لا يجوز على كاله . وهذه الحقائق الأبدية مهما تكن حقيقية ضرورية بالنسبة إلينا ، فليس ذلك نتيجة السكالم في حد ذاتها « فإنا من واحدة من هذه الحقائق لا يمكننا أن نفهمها لو توجه فكرنا إلى اعتبارها أو النظر فيها ، بينما نحن بالعكس لا نستطيع فهم عظمة الله ولو أنسنا نعرفها » (٢) فهي إذن محدودة السكالم بحيث يستطيع عقلنا المحدود أن يدركها ويفهمها تماما لا أن يعرفها فقط . وبهذا تكون أقل مرتبة من الله المطلق السكالم الذي لا يدرك وأن عرف ، وبالتالي تكون هذه الحقائق مستمدة الوجود والصفات التي لها منه هو ، لا أن تكون مفروضة عليه بعفتها الذاتية حتى ولو لم يرد هو هذا .

ولكن كون هذه الماهيات — أو الحقائق الأبدية — أبدية وحقيقية يجعلها بالثالي ضرورية بحيث لا يمكن أن يصدق معها نقيضها ، وكونها ضرورية يجعل الإرادة بإزائها في حالة اضطرار لا وجود معه لحرية الاختيار . ولما كانت ماهية

(١) خطاب إلى الاب مرسن .

(٢) خطاب لى ١٦ ابريل سنة ١٦٣١ إلى الاب مرسن

إزادة الله (بل بالأحرى ماهيته اطلاقاً) هي الحرية كما اسلفنا ، باعتبار أفعاله
وباعتبار ذاته فيما عدا إنفائه كاله أو ضرورة وجوده . فهذا النوع من الاضطراب
الذى تفرضه طبيعة هذه الحقائق على الإرادة لا يجوز على إرادة الله الحرية اطلاقاً .
ومعنى هذا أن طبيعة هذه الحقائق كضرورة ليست كذلك بالنسبة لله ، وأن
بدت كذلك لدينا . والعق أن ضرورتها لدينا آتية من أن هذه الحقائق
موضوع للادراك يقدمه للإرادة فتجد نفسها مقيدة به بحيث يفتق مجال
الاختيار عندها . أما الله ، فيما أن ماهيته واحدة تماماً « ولا سبق ولا أفضلية
بين إدراكه وإرادته ^(١) » فلا يمكن أن تكون هذه الحقائق موضوعاً للمقل
الإلهى قبل أن تكون موضوعاً للإرادة الإلهية . وبهذا يفتق أن تتقدم للإرادة
الإلهية كفرض لابد منه . إذ أن الله يريد شيئاً - أى يخلقه - بنفس الفعل
الذى يعقله به . فهذه الحقائق إذن مجمولة تماماً كحقائق ، وكأبدية وكضرورة
أيضاً : لأنها ما كانت لتكون ضرورية لولا أنه أرادها أن تكون كذلك .

ولسكننا إذا اعتبرنا ضرورتها ، وجدناها بحيث لا يصدق معها نقيضها -
أى أنها خاضعة لمبدأ عدم التناقض الذى هو من قواعد العقل الإنسانى المنطبعة
فيه والذى يعمل بمقتضاها بطبيعته فيستخرج الحقائق ويرتبها - ولكن هذه
الحقائق الأبدية أو الماهيات مجمولة من جهة أخرى لله الذى لا تخضع إرادته لأى
ضرورة إلا ضرورة ماهيته التى هى الكمال الاسمى . فمبدأ عدم التناقض الذى
له هو مبدأ ذاتيته نفسها بحيث لا يلغىها ولا ينقضها . إذن فالمبدأ الذى تخضع
له هذه الحقائق أو الذى هو نظامها الذاتى ليس هو نفس المبدأ الذى يحيل نقض
كأن الله على أفعاله وإرادته . أى أنه لم يكن مضطراً إذ جعل هذه الحقائق أن

يحملها ك مخلوقات بحيث تخضع في وجودها لهذا المبدأ فتسكون لها هذه الضرورة كجزء من طبيعتها فما هذا النظام الذى لها إلا واحد من نظم كثيرة ممكنة لاشك أن الله كان مستطيعا أن يحملها تخضع لواحد منها بدلا من نظام عدم التناقض الذى تخضع له فعلا . ولم يكن أى واحد من هذه الأنظمة - كما أرادها لها - بخالف لسكّالها أو غل بمبدأ عدم التناقض المطلق الذى لذاتية الله وحدها . « فإن الله لم يكن مرغبا ولا مضطرا أن يجعل استحالة تأتى المتناقضات أمرا حقيقيا صادقا » ^(١) « فقلنا محدود ومجمول بحيث يستطيع أن يتصور ممكنا كل ما أراد الله أن يجعله ممكنا حقا ، » بحيث يستطيع أن يتصور أيضا كممكن كل ما كان في استطاعة الله أن يجعله ممكنا ، ولكنه مع هذا أراد أن يكون غير ممكن . فمع أن الله أراد أن تكون بعض الحقائق ضرورية ، فليس معنى هذا أنه أرادها ضرورة فهناك فرق بين أن يريد أن تكون هي ضرورة وبين أن يريد هو ذلك ضرورة أو أن يكون مضطرا لذلك ^(٢) « فالضرورة التي لتلك الحقائق إنما هي لها بإزاء عقلنا المحدود وذلك من جهتين ، أولهما أن الله أرادها أن تكون كذلك ، والأخرى أن مبدأ عدم التناقض من طبيعة فكرنا نفسه . ولما كانت هذه الحقائق موضوعات للفكر البشرى ، فهي إذن خاضعة لذلك المبدأ ، الذى به تستفاد لدى العقل ولكنها ليست خاضعة لهذا المبدأ بنفس الوجه لدى الله ، لأنها ليست مجرد موضوعات للعقل الإلهى ، كما هي موضوعات لعقلنا : هي مجرد مصنوعات أو مخلوقات للجوهر الإلهى ، الذى فيه العقل والإرادة واحد ، فالضرورة التي لها والتي ندركها فيها بل وندركها بمقتضاها إنما هي مجرد إمكان بإزاء الله ، لأنه هو الذى عين هذه الضرورة من بين الممكنات التي لا حصر لها والتي لم يحتر إحداها ، فهذه الحقائق إذن أرادها

(١) خطاب إلى الأب مريلا سنة ١٦٤٤

(٢) خطاب ٤٨ .

الله إذ خلقها، أن تكون ضرورية مترتبة فيما بينها ترتيباً ضرورياً حسب مبدأ عدم التناقض ورتب فكرنا في مقابل هذا بحيث يكون ذلك المبدأ من طبيعة الفكر الذى يدركها ويستخرجها ويرتبها . بحيث تكون حاضرة في العقل مفروضة على الإرادة بالفعل . ولأنها كمخلوقات لله ليست حاضرة في العقل الإلهي كموضوع له . فلا تشابه بين تلك الحقائق في نظرنا وبالنسبة إليه .

فالخلاصة أن هذه الحقائق الأبدية حقيقية وأبدية وثابتة وضرورية لأن الله أراد ذلك بفعل حر تماماً من أفعال إرادته الحرة . وثباتها في هذه الصفات إنما هو لأن إرادته كاملة فهي من ثم ثابتة ، فهذه الحقائق إذن معتمدة على الله بالسكينة في صفاتها . فالضرورة التي نجدها فيها والتي هي من طبيعة فكرنا تصل بين عقائنا المحدود وبين كمال الله . إذ بضرورة هذه الحقائق نصل إلى معرفته كمال الله ووجوده . ولعل هذا هو السبب في اختيار الله للضرورة كنظام لها . لكي تكون سبيل العقل الإنساني إلى إدراك كماله الذى هو عين وجوده . فمن هذه الجهة تكون ضرورتها ضرورية ولازمة لنا . ولأنها غير ضرورية ولازمة من جهة الله . لأنه غير منطوق وغير محدود وغير ذي حاجة إلى خليفته . فنظامها الضري من طبيعة فكرنا من جهة ، وهو من جهة أخرى لازم وظيفياً لإمكان قيام جميع العمليات العقلية التي بها نعرف كمال الله ، بل نعرف وجودنا نفسه . لأن اليقين مهما كان أولياً وبديهيّاً غير ممكن إلا على أساس مبدأ عدم التناقض المنطوق في النفس .

إذن :

لولا أن فكرنا جوهر ، في ماهيته أو طبيعته أن يدرك على هذا النحو ، أى على أساس مبدأ عدم التناقض ، لما كانت هناك رابطة الضرورة

بين الحقائق الأبدية، ولما بدت لنا كما تبدوا، ولما كان فكرنا المحدود يستطيع أن يبعد إلى
اليقين سييلا ، ولما أدرك بالتالى أن الله جوهر ماهيته الكمال ، ومن هذا يتبين قيمة
إثبات الجوهرية لفكر إبتداء ، ثم إدراك هذا فى الله بعد ذلك .



أما الوجود — بالنسبة للجوهر بالاعتبار — فهو كما أسلفنا مجرد ممكن —
فى مقابل الوجود الضرورى المتضمن فى ماهية الجوهر الإلهى — فهذا الوجود
إذن لا يقتضى الضرورة أصلا أى إبتداء ، فليس الوجود هنا بلازم التحقق ،
بل هو قابل للتحقق ولكن ليس بذاته ، بل بواسطة علة تجعل له هذا التحقق ،
أى وضعه فى الزمن ابتداء .

وهو إذ يتحقق له الوضع فى الزمن ، يخضع لمبدأ عدم التناقض مع غيره من
الوجودات : أى أن الوجودات لا ترتبط فيما بينها برباط الضرورة — من
حيث هى وجودات — التى تربط الحقائق الأبدية أو للماهيات ، فإن
الوجود كمخلوق^(١) — شأنه فى ذلك شأن الماهية — ناقص ، ونقصه آت من
حيث وضعه فى الزمن أى خضوعه له فهو ليس مطلقا مثل الماهية . ولهذا أمكن
أن تتآنى المتناقضات فى الوجود ، أى تكون هناك فى نفس الوقت وجودات
متناقضة ، بينما الحقائق المتناقضة لا يصدق أن تكون متآنية أبدا ، وهذا جل
الفرق بين الماهية الأبدية المطلقة الصدى ، وبين الوجود للوقوت الخاضع
للزمن والممكن بحيث لا يرفع تحققه تحقق نقيضه على السواء .

ولكن إذا كان هذا ناتجا عن الخضوع للزمن ، فإن طبيعة الزمن

(١) خطاب ل سنة ١٩٣٧ .

« بحيث لا تتواصل أجزاؤه ، أى لا يعتمد الواحد منها على الآخر ولا يوجد
قط ، فلا يلزم من أننا موجودون الآن أن نكون موجودين في لحظة تالية ^(١) .
ومعنى هذا أن وضع شيء في الزمن ابتداء لا يكفى لإستمرار وجوده ، ما دامت
هذه طبيعة الزمن . والوجودات بهذا الاعتبار لا تتعارض المعاونة ، أى لا يتوقف
وجود بعضها على البعض الآخر ، لأنه ليست بينهما علاقات ضرورية بما هي وجودات .
- فإن الضرورى من العلاقات بين الجواهر للوجود إنما هو العلاقة بين حقائنها
أو ماهياتها المعقولة ، وليس بين مجرد وجودها أى وضعها في الزمن . فإنها من هذا
الوجه لا يملك بعضها لبعض أى مساندة أو عون - ومن جهة أخرى فإنها لا تساند
في الزمن لأن أجزائه مفصلة تماما ، فالتساند مفقود إذن بين الوجودات
المخلوقة من حيث الوجود - أى من حيث الوضع في الزمن - ومن حيث
البقاء فيه . وما دام الأمر كذلك فالوجود في حاجة إلى علة تبقيه في الزمن ،
كما هو في حاجة إلى علة تضعه فيه ابتداء . فإنه « لا يلزم من أننا موجودون
الآن أن نكون موجودين في لحظة تالية إذا لم تستمر بعض العلل في أحداثنا -
أى إذا لم تستمر في حفظنا - فإننا نعرف بسهولة أن ليس فينا قوة قط نستطيع
أن نقوم بها أو نحافظ بها على البقاء لحظة واحدة . » ^(٢) ولا يجب أن نعتبر
« إن خلق شيء أمر أصعب أو أعظم من حفظه » ^(٣) فالوجود محتاج إذن
لنفس فعل العلة التي خلقت له لكي تحفظه كما جعلته ابتداء مما دام الحفظ ليس
أهون من الخلق أصلا .

ما دام الوجود ممكنا غير ضرورى ، متغيراً - أى قابلا للانعدام نتيجة
للوضع في الزمن - غير ثابت ولا ابدى وليس بخاضع لمبدأ عدم التناقض نتيجة
لعدم ضرورته وحادثيته . فهو إذن ليس كالماهيات التي تقدم للعقل موضوعا

(١) للمبادئ : الباب الأول : المادة - ٢١

(٢) للمبادئ - الباب الأول - المادة ٢١

(٣) السمات الردود الثانية .

لمعرفة ثابتة لأنها ضرورية ومطلقة بحيث يستطيع الفكر أن يصل إلى معرفتها
معرفة لا محل للشك فيها لو أنه أحسن التأدى إلى النتائج بما لديه من قوة أو
طبيعة خاصة لفهم المعقولات فالوجودات على العكس من ذلك لا يمكن
للعقل بنفس تلك الطبيعة التي له أن يصل إلى معرفتها معرفة ثابتة يقينية .
لأن الوجودات غير مطلقة ولا رباط من الضرورة بينها ، ولا ضرورة في نفس
وجودها بحيث يكون ذلك الوجود فوق الشك لا مجرد احتمال أو إمكان .

إذن يمكن مما تقدم أن نوجز العلاقة بين الماهيات والوجود في أن
الجوهر الخلق محتاج في وجوده إلى علة يحوار ماهيته فإن ماهيته هي طبيعته
المعقولة . أما وجوده في الزمن فليس جزءا من تلك الماهية إطلاقا . بل هو فعل
مستقل لعلة مستقلة . كما أن ماهيته المعقولة نفسها محتاجة إلى علة موجودة لها في
الأبدية كحاجة الوجود إلى واضع له في الزمن . فحيث أننا نتجاوز والترخص
يمكن أن نستعمل اللفظ المدرسي فنقول أن الماهية هي العلة الصورية للجوهر ،
بينما الوجود في الجوهر لا بد له من علة فاعلية ، فضلا عن أن الماهية نفسها في
حاجة إلى علة هي الأخرى . هذه العلة هي في الواقع — كما أسلفنا تفصيلا في
موضعه — فاعلية صورية معا بشكل غير متميز : إذ إرادة الله وعلمه واحد كما
تقدم تفصيلا .

وجود الجوهر بالاعتبار — كوضع في الزمن — محتاج لعلة تحفظه في
الزمن كحاجته بالضبط إلى علة موجوده له فيه ابتداء . مادام الحفظ ليس أخس
من الخلق ولا أدنى مرتبة أو أقل صعوبة ، بل أن طبيعة الزمن المنفصل الأجزاء
تعمل الحفظ بمثابة خلق في كل جزء من تلك الأجزاء الدائمة التعاقب . أما
ماهية فيما هي معقولة — أي حقيقة أبدية — فأرادة موجودها أن تكون

أبدية : تخرجها عن الخضوع لطبيعة الزمن المنفصل . الأجزاء هذه وتعلقها
بثبات إرادة الله الثابت الكامل كما تقدم .

وجود الجوهر في الزمن إنما يكون بأعتباره ذا ماهية . ولكن الماهية في
حد ذاتها ليس لها وجود واقعي في الزمن بل هي كمنقولة ، صرفة ليس الوجود
في الزمن جزءاً منها بل مجرد الوجود الممكن . فالوجود في الزمن لجوهر
ما يقتضى الماهية — أى تلزم له الماهية . أما للماهية فلا تقتضى (أو تقتضى)
وجوداً في الزمن للجوهر بل مجرد الوجود الممكن .

٤- الوجود والماهية

ضرورة العلة - ضرورة كفايتها
لعلها - علة الماهيات
يجب أن تكون كفاء خلق ابديتها
وأطلاقها - علة الجواهر
يجب أن تنهض بإيجادها وحفظها
- معجزة ليس لها إلا الله .

١

« ما من شيء موجود إلا ويمكننا أن نسأل عن علة وجوده فإن الله نفسه يمكننا أن نسأل بصدده هذا السؤال : لالأنه محتاج لأية علة كي يوجد، بل لأن نفس عظمة طبيعته هي علة أو سبب غذاء عن أية علة لوجوده .^(١) » وما من شيء أو كمال لذلك الشيء يمكن أن يكون العدم أو حتى شيء غير موجود علة لوجوده .^(٢) « وكل حقيقة أو كمال الشيء فهو موجود صورياً أو بشكل سام في علته الأولى أو السكائية^(٣) . » فينتج من هذا أن الحقيقة للوضوعية لأفكارنا تتطلب علة تتضمن هذه الحقيقة لاموضوعياً ، بل أيضاً صورياً أو بشكل سام^(٤) . « وأعني بالحقيقة للوضوعية لفكره أو المعنى : كيان الشيء المتمثل في الفكرة أو المعنى ، باعتبار هذا الكيان في الفكرة^(٥) . » ويقال عن كمال ما أنه صوري في موضوعات الأفكار إذا كان فيها كما تصوره . وأنه بشكل سام إذا لم يكن فيها حقاً ، ولكن هذه الموضوعات من العظمة بحيث تغلب على ذلك النقص بسبب سموها .^(٦) « ومن يستطيع صنع الأكثر أو الأشق يستطيع أيضاً صنع الأقل أو الأسهل .^(٧) »

٢

ومن هذا يتبين أن الله ، بما هو الجوهر بالإطلاق ، علة نفسه وغان عن

-
- (١) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية
 - (٢) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية
 - (٣) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية
 - (٤) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية
 - (٥) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية
 - (٦) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية
 - (٧) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية

موجده أصلا ، وعن مبق له لأنه غير خاضع للزمن ، فهو كامل وأبدى أزلى
بمحكم كاله . وهو ينفرد بهذه الصفة دون بقية الجواهر المسماة جواهر الاعتبار ،
والتي مسميت جواهر إلانفاها فى وجودها عما عداها ، ولكنها بدونها لا قيام
لها ولا استمرار^(١) وهذه الجواهر إنما هى موجودات ذات ماهية معقولة ،
ولكنها موضوعة فى الزمن ، بينما الماهيات المعقولة فى حد ذاتها أبدية غير
خاضعة للزمن إطلاقا .

٣

لقد رأينا أن الماهيات ليست جزءا من العقل الإلهى أو حالاله غير منفصلة
عنه ، بل هى مجرد مخلوقات شأنها شأن الوجودات تماما . فهى إذن فى حاجة
إلى علة ، وإلى علة ، وإلى علة كافية لأبديتها وثباتها . وقد وجدنا - كما تقدم فى
موضعه - تلك العلة فى الله وكاله ثبوت إرادته ، فالله خالق الماهيات والحقائق
الأبدية ، خلقا حرا ، ولكنه ثابت لأن المصدر وهو الإرادة الإلهية ثابت مع
حريته : فإن حرية الكامل - كما أثبتنا - لا يجوز عليها التحول الذى هو صنو
الاهواء والنقص . فخلق الماهيات وضعها بملىء حريته ثابتة فى الأبدية
خارج الزمن بمنجاة فى ثبات الله من التبدل والتغير « ومن المبحث أن نسأل
كيف كان قادرا أن يجعل ٢ × ٤ لا تساوى ٨ فإننى مقر بأننا لانستطيع
فهم ذلك^(٢) . »

٤

ولكن خلق الوجود أو الوجودات أو الجواهر (وما يتماق بها من

(١) مبادئ الفلسفة — الباب الاول — المادة ١٠٦ بيهمار .

(٢) الردود على الاعتراضات السادسة .

صفات) إنما هو وضع وجود في الزمن . وطبيعة الزمن أن أجزائه منفصلة كما أثبتنا . فالأشياء أو الجواهر في حاجة إلى موجد لها أصلاً واستمراراً . وأن تكون هذه العلة قادرة على إيجاد من العدم للوجودات - كما أن علة الماهيات يجب أن تكون قادرة على خلقها من العدم بملء حريتها كذلك - وقادرة على حفظ تلك الوجودات في الزمن المتقطع . والإيجاد ليس من ماهية الموجود الممكن ، كما أن الاستمرار ليس من طبيعة الزمن . فالخلق هنا معجزة من جهة إيجاد الماهيات ، ومعجزة مضاعفة - لوصح هذا التعبير - من جهة الأشياء الموجودة أو الجواهر : لأن المعجزة المطلوبة لخلقها إبتداء في الزمن ، ومطلوبة مرة أخرى لحفظها رغم تقطع الزمن « وهذه المعجزة فعل يفوق قوة كل مخلوق ، فهو عمل يختص بالله .^(١) » فإن الكائن الكامل السكلى القدرة والإرادة والحرية هو موجد المسمكنات نفسها وموجد الموجود بالفعل من بين الممكن من الموجودات . وهو وحده القادر على هذه الفعل الذي يعجز كل موجود محدود .



ولولا أننا ندرك أن الله جوهر ماهيته السكالى لما تسنى لنا أن ندرك أنه علة الموجودات والمعقولات . وأنه وحده القادر على خلقها بكل ما يتطلبه الخلق من قدرة تفوق قوى بقية الموجودات المحدودة . فإن السكالى وحده هو الذى يصلح علة للحقائق الأبدية . والإرادة السكاملة وحدها هى التى تستطيع خلق الموجودات ذات الماهية (أى الجواهر) وحفظها في الزمن ، مع ما بين للزمن وطبيعة الماهيات الأبدية في حد ذاتها من تعارض . بل أن علة واحدة هى التى يجب أن تخلق هذا ، وأن تخلق الفكر وترتبه بحيث يستطيع إدراكه

(١) تعليقه جلشن .

هذه العلاقات . ومن هذا نعلم أن فكرة الجوهر أساسية لإدراك مدى هذه العلاقات ومدى أهمية الله . . . لأن الارتفاع إلى فضله وأنه الخالق موقوف على معرفة كماله أى ماهيته . ومعرفة أنه ذو ماهية ثابتة هو إثبات الجوهرية إليه . . . ومن هذا السبيل دون سواء عرفنا مكانه بالنسبة لبقية الموجودات والمفاهيم . بل عرفنا الموجودات والمفاهيم بالنسبة إليه ، لأنها بغيره غير موجودة ، وعلمها بغيره كما سنرى غير مضمون وليس بذى يقين .

المعرفة

- ١ - سبيل اليقين
- ٢ - دواعي الشك
- ٣ - اليقين الأول والحدس
- ٤ - اليقين الأول وجوهرية الفكر
- ٥ - اليقين الأول ومؤداه
- ٦ - الحقائق في ذاتها غير مضمونة
- ٧ - معرفه الله
- ٨ - اليقين الاسمي
- ٩ - وجود العالم
- ١٠ - المنهج
- ١١ - المعرفة المضمونة
- ١٢ - المصدر والضمان

١- سبيل اليقين

-
- أهمية اليقين - صلته بالشك -
 - شك وشك - قاعدة اليقين -
 - فضلها - ما الوضوح؟ وما التميز؟ -
 - ما المعنى؟ - فضل الحكم عن
 - الإدراك - التوقف عن الحكم -
 - ألا أدري؟
-

١

ما المعرفة إلا ما قام على اليقين . فأنت تعرف شيئاً إذ تقبلته بوجهه الذى به تتصوره على أنه الحق ، وكان اقتناعك بذلك ثابتاً ، وهذا اليقين يكون حقيقةً أو صادقاً إذا طابق موضوعه فى حد ذاته بصرف النظر عن رأيك فيه ورأى سواك . فاليقين هو الأساس الأول لكل معرفة ممكنة . وبغير اليقين — أى التصديق الوثيق لموضوع المعرفة — لا يمكن أن يقوم علم ثابت الأركان ، أو فن موثق الأوصال : فإختلاف المعرفة من حيث القيمة — أى من حيث حقيقتها وثباتها — إنما يكون بحسب اليقين الذى تقوم عليه ونوعه ، فن يقوم اليقين عنده على أساس المنقول لا يمكن أن يكون ما يتيهه على يقينه هذا إلا خاطئاً لا يصح منه شيء إلا بالعرض والاتفاق وليست تستوى هذه المعرفة ومعرفة تقوم على التمهيص والتدقيق حسب منهج علمي وسنن من المنطق معكم وثيق . ولهذا كانت قضية المعرفة فى الفلسفة إن هى إلا قضية اليقين والتصديق ، فإنه لا بد أن يكون اليقين ثابتاً مضموناً جديراً بالثقة حتى يكون ما يبنى عليه بآمن من التزعزع والانهدام .

٢

لهذا كان من الطائفي وقد شرع ديكارت لنفسه أن يقيم « العلم السكلى » على أساس ثابت فى العقل ، أن يجعل اليقين لبداً — وهو أساس المعرفة والعلم — بحيث يكون خالها غير مشوب بالزائف الذى يحسبه البعض لباب اليقين وهو لا قبل له بالصمود للشك والتمهيص إلا قليلاً . وهذا أيضاً كان من الطائفي أن بشرع ديكارت شرعة الشك فى كل مبدأ وكل معرفة ، حتى إذا ما صمد لذلك الشك شيء فى النهاية كان هو حجر الزاوية فى البناء ،

أما البقية فهي الزيف المطروح مهما كان بهرجا يخلب الأنظار ويستهوئ
إسمه الرنان القلوب والأسماع .

٣

فليس شك ديكارت هذا كشك اللإ إدارية والشكاك رمن إلبهم .
إذ لبس فى حياة ديكارت ولا مسلكه الفلسفى ما بديل أقل دلالة على أنه كان
يميل إلى الشك للشك : ولكن حرصا على الیقین أن يكون معصونا وعلى
أساسه أن يظل فى العقل نقيا خالصا مكينا . لهذا عندما قال ديكارت بالشك
فى كل ما كان قابلا له ، لم يقصد بذلك إلا أن ينفى كل « مشكوك فيه »
عن حى الیقین . فيتبقى بعد كل شك « ما هو قائم على الصخر » من الیقین
الذى لا تقوى عليه سهام الشك والمتشككين بحال . مثله فى ذلك كمثل
رجل الكيمياء الذى يسعى لعزل عنصر معين — لم يعرفه بعد — عن طريق
اختزال كل ما عداه أو امتصاصه ، بحيث يتجمع كل ما عدا ذلك العنصر
وحده ، ويبقى بعد ذلك العنصر نفسه نقيا غير مشوب ، فيعرف باسمه وينتفع
به دون تقيّة بعد ذلك أو حذار .

٤

وقد استتبع هذا « الشك المنهجي » أن يضع ديكارت أولى قواعد
منهجه للاهتمام إلى الحقيقة وهى « ألا أتقبل أبدا شيئا ما على أنه الحق
ما لم أعرف يقينا إنه كذلك : أعنى أن أنجب للفسر فى الحكم والنهور ،
فلا أصدر حكما ما إلا على ما قد تمثل فى فكرى بجلاء وتميز بحيث لا يتيسر
لى أبدا أن أضعه موضع الشك^(١) .

(١) المقال عن المنهج : القسم الثانى .

٥

وأكبر فضل هذه للقاعدة نقضها لكل سلطان كان يعتبر في ذلك الزمان أو حتى ذلك الزمان ، محددة في الحقائق والأحكام : فلا سماع هنا ولا نقل ولا اعتماد على معايير غير إنسانية في إقامة الحقائق المتصلة ببنى الإنسان . فدبكات بهذا يضع معايير الحقيقة ومقاليدها في يد الإنسان وحده غير معلق إياها بأسباب السماء أو باستقرار الدهور يأتيها من خلفها صوت أرسطو أو أى صوت آخر ، كان من القداسة في ذلك العهد بحيث لا يحتمل مناقشة ولا تكذيبا . وإذا كان الإيمان بالله سيكون بعد ذلك عماد المعرفة عنده ، فإن معرفة الله نفسه والوصول إليها لا يقوم الا على أساس عقل من من الابداهة أو اليقين ، كما سنرى في موضعه من الكلام .

٦

ولكن ما الوضوح ؟ المعاني الواضحة هي « ما كانت حاضرة ظاهرة أمام نفس متقبهة »^(١) . فالجلاء أو الوضوح هو اقفاء كل موضع للتردد في إدراك الموضوع الذى يتمثل لذهنى .

٧

أما المعنى المتميز فهو شئ فوق ذلك : « أنه ما كان ذا حدود معينة بحيث لا يختلط مع غيره . ويصح أن تكون المعرفة جلية ولكنهما غير متميزة ، كالشعور بالألم مثلا ، فإن المعرفة هنا حاضرة ولكنهما غير متميزة لإضطراب حكم المرء على طبيعة الألم — ولكن العكس لا يصح »^(٢) .

(١) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — المادة « ٤٥ »

(٢) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — المادة « ٤٦ »

٨

فكان المعنى الواضح يصدق على الجزء كما يصدق على الكل . بينما المعنى المتميز لا يكون إلا بمعرفة الكل فيما يتعلق بموضوعه . فمن الممكن إدراك عنصر من عناصر موضوع ما بوجه لا أتدد معه في الحكم بأنه كذلك أى كما يمثل لى . ولكننى لا أعرف الموضوع معرفة متميزة إلا إذا عرفته بكل مقوماته بحيث أستطيع تمييزه من كل ما عداه . وبهذا يمكن أن تكون معرفة واضحة غير متميزة ، بينما المعرفة المتميزة لا تكون البتة إلا واضحة جلية .

٩

ولكن ما المعنى أو الصورة الذهنية *idée* الذى يجب له الوضوح والتمييز حق يقيم اليقين ؟ أنه « صورة كل واحدة من أفكارى *Pensées* التى بواسطة تصورها المباشر نعرف هذه الأفكار نفسها » ^(١) « والفكرة كل ما هو فيها بحيث نلاحظه ملاحظة مباشرة بأنفسنا وتكون لنا به معرفة داخلية : فكل عمليات الإرادة والفهم والتخيل والحواس أفكارا وتفكير . ومباشرة شرط هذه الملاحظة ، استبعادا لكل ما يقع ويترب على هذه الأفكار : فالفكرة ليست فكرة ، ولكن الشعور بأننا نتزّه أو المعرفة التى تحصل لنا بذلك فكرة » ^(٢) .

١٠

ولكن كيف نسلك حينما لا يتوفر الوضوح والتمييز المعنى الذى لدى ؟ أفتبته

(١) التعريفات فى الردود الاعتراضات الثانية .

(٢) نفس الموضوع .

أم نفيه ؟ الرأى عقد ديكارت ألا تثبته ولا نفيه ! بل توقف عن إبداء أى رأى : إذ لو أصدرنا فى هذه الحالة حكما وعرض أن كان ذلك الحكم صحيحا فلن يكون ذلك عن سياق يقينى مطرد ، ولا بسبب صحة القأدى مما لدى من مقدمات غير تامة بل يكون ذلك صوابا جاء بالعرض وسبح اتفاقا .

١١

فإذا عرفنا كل ذلك ، تبين لنا أنه لابد من فصل الحكم عن الفهم أو الإدراك : الأمر الذى لم يتردد فى عمله ديكارت ، كنتيجة لازمة حتما من موقفه حتى يتسنى له وقف الحكم عندما لا يتبين علامات اليقين التى يستبخدمها كل شك وتردد . ووقف الحكم كعمل من أعمال الإرادة — إذ هو كذلك عند ديكارت إنما هو ثأر لحريقنا ككائنات مفكرة من التفكير الذى نلقاه من طوفان التأثيرات التى ترمينا بها الأشياء متباينة متناقضة فى غير تماسك ولا إنتظام . فهما قوى اغراء الزيف أو الخطأ فلن يستطيع التفكير بأنكارنا، ولا قدرة له على إجبارنا أن نعترف به مادام حصن وقف الحكم — أو المدافع السلى — فى يدنا كلما احتجنا إليه . فهما يسكن من ضعف عقولنا إزاء التأثيرات، فإنه ضعف يقابله حصن الأمان إذ بوقف الحكم نمتنع عن الخطأ ، وأن يسكن هذا غير كفى فى حد ذاته بالاهتداء إلى الصواب .

١٢

ولسكن أليس هذا التوقف عن الحكم ، الذى يعصم من الخطأ ولكنه لا يبنى من الحقيقة التى لم تزل مجهولة، أشبه باللا أدبية ؟

الفرق ظاهر : فإن الشاك يستريح إلى هذا التوقف وطمئن إليه ولا يطلب المزيد ، فالشك لديه غاية . ولكن ليس الشك عند ديكارت إلا وسيلة للمصمة كما أسلفنا ، يتخذها بصفة مؤقتة ليتوقى المثار ، بينما يجاهد من الفاحية الأخرى للحصول على وسيلة إيجابية إلى جانب هذه الدرع السلبية . للوصول إلى اليقين الذى أسلف ذكر صفته وشارته .

دواعي الشك

أهميتها — خطأ الحواس —
إحساسات الشواذ — إختلاط
اليقظة بالحلم — مناقشة
خطأ الحواس — مناقشة
إحساس الشواذ — مناقشة
إختلاط اليقظة بالحلم —
الشيطان الماكر والشك في
المعانيات — مؤدى هذا الشك

١

يجب - قبل أن ننظر في أساس اليقين في مذهب ديكارت - أن نرجع النظر في دواعي الشك لديه ، لأنه وأن كان من المقطوع به أن شك ديكارت ليس كشك مونتقي أو البيرونيين أو السفسطائيين ، بل مجرد سلاح يدرأ به مقدما عن اليقين الذي يصبو إليه بكل فكره حتى يبقى ذلك اليقين بمنجاة من سهام الشك نفسه ، إلا أن النظر في دواعي الشك عظيم الأهمية من جهة أن اليقين الذي ننشده بعد مثل ذلك الشك يجب أن يكون أساسه وعلمته كافيا بالفعل لهدم هذه الدعاوى بحيث لا يقوى أى واحد منها على القاء أى ظل من الريبة عليه ، وإلا كان من العبث أن نستمسك بذلك الأساس دعامة لليقين أصلا .

٢

وما من فلسفة كبرى في تاريخ الفكر الإنساني خلت من نظرية في المعرفة ، ومن ثمت من التعرض لمسألة الخطأ والصواب ، وللشك ودواعيه وخصوصاً : خطأ الحواس الذي ندركه جميعاً من روعة الكبير صغيراً عن بعد والمربع مستديراً عن بعد كذلك ، إلى آخر هذه الأمثلة الشائعة . وديكارت لم يخل من إشارة إلى خداع الحواس ، وهو يعلم أن هذا ليس بدعا جاء به هو ، وربما إلى هذا رجع السبب في أنه عالج هذا الأمر معالجة عملية غير نظرية فقال « ومن الفطنة ألا نركن أبداً إلى من سبق أن خدعونا مرة »^(١) .

٣

وأما عن إحساسات الشواذ فقد لاحظ أن المجانين يعتقدون أو يحسون

(١) التأمل الأول - الفقرة الثانية من ترجمتنا العربية ص ٣٧ .

أن لهم رؤوساً من زجاج وما أشبهه ، ولكنه يعقب على ذلك بقوله : « ولكن هؤلاء مجانين ، ولأكون مثلمهم مجنوناً لو أننى قرنت حالى بهم ^(١) » . ويمر مسرعا إلى مسألة .



اختلاط اليقظة بالحلم ، وهو داع شديد الأهمية عند ديكارت حتى أنه يهتدو أن ديكارت لم يذكر مسألة الجنون ذلك الذكر السريع الخاطف إلا على سبيل توجيه ذهنه ، فينتقل من الخالص الذى لا يعنى الجميع ، إلى العام الذى مامن أحد إلا ويشترك فيه دون إحتجاج بشذوذ وهو حالة النوم وما يترأى فيها من أحلام ، فكثيراً ما يحدث للنائم أن يرى ما يرى اليقظة بمنتهى الوضوح ، ويكون اقتناعه الواقعية حمله اقتناعاً لا نقص فيه ، بحيث يدهش إذا ما استيقظ ولم يجد حوله مما يتصل بحمله شيئاً . وديكارت يقول أنه لا يرى بانعام النظر فى ذلك الشأن أى مميز حاسم بين اليقظة والنائم ، بحيث يكاد يقتنع بأنه نائم وهو يقظان ، ولكن ديكارت - كما قلنا - ليس شكوكياً بطبعه ، فهو لذلك لا يعرض أقوى حجج الشك ودواعيه فى سطوتها إلا ليتمكن من القضاء عليها وهى فى بأسها ، بحيث لا تقوم لها بعد ذلك قائمة . فهو لذلك يسلم جدلاً بأننا نؤمنون لا بإيقاظ ، ولكن لا بد على كل حال من وجود واقعى لكليات لا بد منها حتى تتكون منها تلك الصور المركبة التى تشاهدها - حتى على اعتبار أننا راقودون كالعين ، والرأس وما أشبه ^(٢) . بل ويقول أيضاً « وعلى فرض أن هذه الأشياء الحسية ، أعنى الجسم والعين والرأس واليدين وما أشبه يمكن أن تكون خيالية إلا أنه يجب الاعتراف بضرورة - لنفس السبب المتقدم - بأن هناك على

(١) التأمل الأول - الفقرة الثالثة من ترجمتنا العربية ص ٣٧

(٢) التأمل الأول - الفقرة الخامسة من ترجمتنا العربية ص ٣٩

الأقل أشياء أخرى أبسط وأعم منها ، حقيقية وموجوده ، منها تتكون صور الأشياء للائلة في فكرنا ، سواء أ كانت هذه الصور صادقة حقيقية أو مختلفة وهمية ، كما تتكون اللوحات من مزج بعض الألوان الحقيقية لا أكثر ولا أقل^(١) .

٥

ولكن مسألة خطأ الحواس مسألة قديمة ونحن نهتم في ديكرات إزدراء علم القدامى مهما كانوا اجلاء ذوى خطر ، مثل أرسطاطاليس وافلاطون وهو لهذا لم يكثرث لمناقشة هذا الأمر ، بل كان اعتماده على قبول هذا الشك ، أشبه بما يفعله العاميون من الإعتماد في أفعاهم وتبريرها على القول المأثور - كذلك القول الذى أورده - وما هكذا مسالك الفلاسفة في المناقشة للمعقاة ، قبلوا أم أنسكروا .

٦

وكذلك مسألة « احساسات الشواذ » مسألة غير جديدة ، ولعل أشهر امثلتها القديمة احتجاج الشكاك للقدامى بمثال « ديموفون » خادم الاسكندر الذى كان يشعر بالبرد فى الشمس وبالدفء فى الظل ولكن الرواقيين (وأثرهم ملحوظ فى ديكرات فى أكثر من جانب واحد) ردوا على هذا بقولهم أن حالة ديموفون حالة مرضية شاذة تخص شخصا واحدا لا يمكن أن يعتبر مقياسا للبشر ، أو بحسب له حساب فى نظرية عامة للمعرفة . وهذا الرد شبيه برد ديكرات ، وأن يكن ديكرات لم يسق رده هذا المساق العقل ، بل أورده فى صيغة عامية

(١) العامل الأول - الفقرة السادسة من ترجمتنا العربية ص ٤٠ .

مع أنه كان ينبغي - وفق منهجة - أن يبين أن حالة الصحة العقلية غير مهددة بالاختلاط بحالة المرض ، ومثل هذا البيان في صالح منهجه ولازم له . كما كان ينبغي أن يبين كيف يستطاع التمييز بشكل قاطع بين الصحة والمرض العقليين ويغير هذا يبقى الاعتراض قائماً ، وتبقى المسألة معلقة .

٧

وأما موضوع « اختلاط اليقظة بالحلم » فهنقسم رد ديسكارت عليه في الواقع إلى قسمين :

أولاً سواء أكنّا أيقاظاً أم نائمين فإن مكونات ما نرى صورته في الذهن - أى الكليات التى تتكون منها المحسوسات كالعين والرأس واليدين - لابد أن تكون واقعية كأن تكون الصور الخرافية من أجزاء كائنات مختلفة ، هذه الأجزاء موجودة فعلاً . ولكن أما يشبه هذا القول قبول كالسيدوس فى شرحه لطليموس : بأن مبادئ الوجود ثلاثة : الله الذى يخلق والعالم المخلوق ، والملائكة التى على صورتها يخلق الله العالم ؟ فإن هذا الاعتقاد بضرورة مثال تتكون بمقتضاء الأشياء هو شارة واقعية المصور الوسطى ، كما أصبح شارة المذهبية (الدهماتية) الديكارتية ثم المألبرانشية بعد ذلك على الخصوص . إذ ليست هذه الفكرة بالعرضية لديه ، فإنه سيكون ضمن إثباته وجود الله - وفى الدليل الفكري بالذات - قوله بأنه لابد أن يكون هناك مثال لمعنى الله للوجود فى نفوسنا ، أى مثال واقعى خارجى ، ومعنى هذا أن الحسى أو النسخة لا يمكن أن يفسر إلا بالمثالى أو النموذج ، بمعنى أن المثال أو النموذج هو الشيء الواقعى أو الخارجى بينما النسخة أو

الحمى — حسب طبيعة الشيء معنوية كانت أم حسية — هو المعنى الذى لدينا عنه . أفليست هذه هى المذهبية أو الدجمائية بشكل واضح ؟ وأليست هذه هى البذرة للالبرانشية أو — إذا استمرنا تعبيراً لايبنتيزيا — هذا هو مذهب مالبرانش كاملاً كبذرة فى هذه النقطة بالذات . وهل على غير هذا يفهم قول مالبرانش « أن أفكارى تقاومنى » ؟ ! فإن هذا أن دل على شيء فعلى اعتقاد ديسكارت فى هذا الموضع على الأقل — بخارجية الأشياء التى معانيها فى نفوسنا .

ثانياً — ومن هذا السرد استطرد ديسكارت إلى القول بأنه حتى ولو كانت تلك الأشياء الكلية — كالأرأس واليدين وما أشبهه — خيالية ، فلا بد أن تكون هناك أشياء أخرى أبسط منها وأعم حقيقة وموجودة ، كما أن الألوان على الأقل — لأبد أن تكون حقيقية ، مهما كانت الصور المرسومة بها ملفقة . وهذه بالذات هى مسألة البسيط خلف المركب وهى من أهم مسائل المذهب .

فديسكارت يقول فى موضع آخر من التأملات بعد ذلك « أن الفكرة البسيطة فكرة حقيقية » . وألم يجعل ديسكارت الحدس *L'Intuition* — وهو أول العمليات للعقلية — مختصاً بإدراك البسائط ^(١) ، فكان أساس المعرفة إما كان هو الحدس — أى الإدراك المباشر للمبادئ الأولى أو البسائط ، بينما هو قد جعل الاستنباط *La déduction* مختصاً بإدراك المركبات من هذه البسائط ، وهو عملية تالية بالطبع للحدس الذى هو أول العمليات فى العقل باطلاق . ومعنى هذا أن سبيل اليقين أو الهداية إنما هو إستخدام الحدس

(١) الاحكام لقيادة العقل — القاعدة ١٢ .

والاعتماد عليه ، لأن المحدث كادراك مباشر هو - على حد تعبير ديكارت -
« تصور النفس السليمة المنقبة تصوراً من السهولة والسهولة بحيث لا يبقى أى
شك فيما ندركه ، أى التصور الذى يتولد فى نفس سليمة منقبة عن مجرد
الأنوار العقلية ^(١) .

ولكن الإشكال الذى يتعرض له ديكارت يأتى من أنه يعتبر ما ندركه
متميزاً بسيطاً فى الفكر فهو كذلك فى عالم الواقع . لهذا نرى أن جاسندي
Jassende يعترض عليه بقوله « أما يستطيع فكرنا تحليله بالتجريد فهو
كذلك بالطبيعة ؟ ألا نأنا نستطيع تصور الامتداد بدون التفكير والعكس يحق
لنا أن نستنتج أنهما ليسا جواهرأ واحداً يملك الخاصتين المنفصلتين :

الامتداد والتفكير ؟ إذ ما الدليل على أن تصوراتنا مقياس الأشياء ؟
وهذا هو عين ما عناه كلف Kant بقوله « ولو أن مائة تالر فى الواقع ليس فيها
أكثر مما فى مائة تالر فى الذهن إلا أن مائة تالر فى ذهنى ليست مائة تالر فى
جيبى » . ومهما يكن من شىء فإن مسألة تفسير المركبات بمسائطها والبحث خلف
النسبى عن المطلق ، أى عن العوامل الأولية وراء النتائج المركبة ، بحيث كلما
تغلغلنا إلى العنصر البسيط كنا أقرب إلى الحقيقة بعيدين عن أسباب الخطأ التى
تكثر بكثرة العوامل وتعقدها ، مسألة تبدو أهميتها عظيمة فى جميع المنهج
وخصوصاً فى كتاب الأحكام لهداية العقل ، كما تتجلى فى القواعد الثلاث
الأخيرة من قواعد المنهج الأربعة المشهورة فى المقال ، وهى قواعد التحليل
والتركيب والإحصاء . وعلى هذا الأساس أساس البساطة والتعقيد - وضع
ديكارت تصنيفه المشهور للعلوم فى المقال وفى كتاب القواعد أو الأحكام ،
ورتب كل منهجه أيضاً على هذا الأساس . كما أننا نجد هذا الافتتان بإرجاع

(١) الاحكام لقيادة العقل - القاعدة ١٢

المعقد إلى البسيط ، والنفسي إلى المطلق ، والمتعين إلى المجرد والكثرة إلى البساطة — بساطة للقوانين — يبلغ مداه وينتهي إلى: منهاه من النتائج القصوى في فلسفة أسبينوزا، حيث يصير المتعين والمجرد شيئاً واحداً بلا تمييز في مذهب وحدة الوجود الذي ليس إلا هيكلًا رياضيًا كل ما فيه مجرد خالص التجريد .



ولكن ديكارت لم يسكتف بالشك في الحسيات بل شك أيضاً في العقليات نفسها ، إذ لاحظ أن من يحسبون أنفسهم أعلم الناس بأمر ما من الأمور قد يخطئون فيه أيضاً . حتى لقد افترض أن شيطانا ما كرا يعيث بكل الروابط العقلية الصرفة بين المعاني والأفكار ، ويضلل الفكر باستمرار حتى في أبسط الأشياء وأكثرها بدهاة مثل $2 + 2 = 4$ وما أشبهه .



إلى هذا الحد يفلو ديكارت في الشك واصطناع دواعية إن لم يجدها حاضرة ، لكي يكون القضاء على هذه الدواعي ابرع كلما بدت مروعة غريبة . وقد يبدو غريباً ومتناقضاً أن يبنى ديكارت شكه في الوجود على فرض وجود شيطان ما كرا فهذا على الأقل يجعل معنى الوجود شيئاً ثابتاً مهما يكن من فروض الشك المختلفة . ولكن ديكارت لا يسلك هذا المسلك في التغلب على خداع ذلك الشيطان ، بل يقول « إذا كان هذا الشيطان يخدعني ، فأنا موجود — على الأقل — كل المرات التي يريد أن يخدعني فيها ، فإني كائن وموجود قضية صادقة بالضرورة كلما فكرت فيها أو نطقت بها ، أو تصورتها في فكري ^(١) » .

(١) الذائل الثاني — الفقرة الثالثة من ترجمتنا العربية ص ٤٩ و ص ٥٠

لكن ماذا يكون الحال لو أن فكرة وجـودى نفسها —
 مادام قادراً على اللعب بنهر حد بكل عمليات العقلية — لم تكن إلا من
 أضائل ذلك الشيطان الماكر الذى أعطاه ديكارت من السلطان — بحكم
 الفرض — ما يجعله الماكرى القدرة كل مرة تضليل الفكر ، دون وضع أى
 حد للقدرة على التضليل والخداع ؟ استأرى جواباً ممكناً على هذا الاعتراض
 فإن الفروض متى أطلقناها كانت كجنى الخرافة إذا فتح له القمقم الذى كان محبوساً
 فيه بفعل الطلاسم ، فانه يملأ بهيكله الأرض والسماء ويملكنا ويملى علينا ،
 ولسنا نملك بعد أن نرده كما كان طريجة فى قمقم . ومن البدهى أنه بهذا
 الاعتبار يظل هذا الشيطان — الذى فرضه ديكارت نفسه — دون أن يبقى فى
 يده تعويذة التساط عليه ظالماً ملقى على هيكله الفلسفى إلى أن يجد له طلسماً
 جديداً يشله ويلاشيه . وأن يكن جاسدى يرى أن فرض هذا الشيطان
 الخادع السكى القدرة ضربة موجهة إلى قواعد العقل بحيث يتغلى مقدور
 العقل فتأدى نتائجها الخاطئة . إذ الحق أن هذا الشيطان إنما هو وجه جديد
 من وجوه الشك ، لا يصيب عمليات العقل من حيث هى عمليات تخلىء
 وتصيب ، بل يتناول الأساس العقلى نفسه الذى تصدر عنه العمليات خاطئة
 كانت أم مصيبة ، وبهذا يكون ديكارت كأنما قد حطم القناطر من خلفه ،
 بحيث يتعذر عليه أن يعود إلى الشاطىء الذى تركه وراءه . شاطىء العقل
 واليقين العقلى .

هكذا نظر الكثيرون إلى هذا الفرض ، وسنرى كيف يتصرف ديكارت
 فى معالجته ، وكيف يبلغ من التوفيق فى هذا المضمار .

٣- اليقين الأول والحَدَس

المقاومة وجود - الكوجيتو -
الأول والنموذج -النور الطبيعي
والحدس - الحدس والحسيات
- الحرس والعقليات - الحدس
والشيطان للماكر - نقصان
الضمان .

١

مادام الشك الديكارتي ليس أساس المنهج ولا غاية المذهب ، بل فائتحة
وتسكينة ، كأنما هو عصا ودرع ، وليس هو الحكم الذى إليه تقاس النتيجة ،
ولا النور الذى لاتسكون العساسة واتخاذ العصى لها خشية العنار إلا برهاننا
أكبر للبرهان على حاجتنا إليه . فكيف إذن ننهى من ذلك الشك إلى نور
اليقين ؟ إن شئ ما فى الأمر هو أن الموضوع يتعلق بالفكر نفسه وبعلامة
الحقيقة وسمتها ، ونحن قد اتخذنا الشك فى كل شئ ، فنأين لنا أن نتعرف
على ذلك الدور فلا نشك أنه هو ؟

من قرار الهاوية المظلمة تشرق الأنوار للهداية ؟ فإن الشك والتوقف
عن الحكم من وجوه المقاومة التى لاتسكون إلا بوجود . فشكى دليل على وجود
فكرى إذ ليس الشك والإرادة بمظاهرها من إنكار وإقرار وتوقف
إلا ضروريا من التكسير ومهملاته التى يقوم بها . فأنا هذا الذى يشك ويمتنع
عن الحكم لابد موجود لأن المقاومة وجود وليست عدما .

٢

أنا أفكر فانا إذن موجود . « حقيقة تشرق فى فكرى بمبحث لا أجد
إمكانا لشك فيها بأى حال ، وهى حقيقة ثابتة كل مرة شككت فيها فى أى
شئ أو أردت شيئا من الأشياء أيا كان . وهذه القضية ليست أساس اليقين
ولا علامته ، ولكنها مجرد مثاله ، لأنها أولى المعارف المدركة إطلاقا ، ولأنها
ثبتت كلما أدركت شيئا آخر ، بل كلما توهمت شيئا ، بل وحتى كلما أخطأت
فهى إذن أولى المعارف اليقينية ومثالها . أماسة اليقين فيها أو دليله فليس
إلا شيئا آخر يمكن إستخراجه بالتجريد وأن يكن متعبدا بكل حقيقة يقينية
متصورة فى الفكر إطلاقا كلما تصورتها .

٣

أما نور اليقين ، أو « النور الطبيعي » الذي نرى به الحقائق اليقينية فليس شيئاً بذاته يقوم متميزاً في الذهن ، بل هو كشعاع قوى من نور لا يرى إلا باثقالاً من حقيقة حيثما تكون تلك الحقيقة متصورة في الفكر بوضوح وجللاء وتميز ، وإدراك المعاني ساجحة في هذا النور وبهذا الجلاء والتميز هو الإدراك المباشر أو الحدس

٤

ولكن هل يقين الحدس كفاء لدواعي الشك في الحسيات وفي العقليات جميعاً ؟ لاشك أنه يقهر خداع الحواس بانكاره إياها كسبيل للمعرفة ، وهذا أكثر من كاف في هذا المقام . وهذا يهدم بالتبعية دواعي الجانين وما أشبهها ، لأنها قائمة كلها على الحس ، كما تهدم أيضاً — على نحو ما — دعوى اضطراب الحد بين اليقظة والحلم ، حيث رفض الحسيات كسند للمعرفة اليقينية ، وأن أبقى الباب مفتوحاً للإمكان وجود الكاهات التي منها تكون هذه الحسيات ، ولإمكان وجود الطبيعة الجسمية — التي هي الامتداد — على أقل التقديرات كمنصر حقيقي وراء هذه الأضاليل ، يفرض أنها كذلك .

٥

كل ما يتعلق بالحس يقف له الحدس موقف الكفاء ، لأنه يطرح الحس وما يتعلق به كما يطرح المعاني المركبة قاصداً إلى البساطة وحدها في أدق صورها وأوضحها بحيث تصلح موضوعاً له .

٦

ولكن من جهة العقليات نجد — فيما نرى نحن — أن هذا اليقين الذي

استولده ديكارت الشك ناهضا بكل دواعي الشك في هذا الأمر ، إلا واحدا له
واحدها عند ديكارت ، وهو فرض الشيطان الما كر القوى المضال فن يدري أن
هذا الدور الفطري الذى أرى فيه ضمان اليقين وسمته وآيته القصوى ، ليس إلا
أحيلة من أحابيل ذلك الشيطان أو العوبة من الأعيبه ، وهو - بحكم فرضه -
إله موكل بالشر لاحد لقدرته ولاخلداه ؟ .

V

يقين العدم كفاء لكل شيء ، ولكنه مجرد - فيما نرى نحن - حتى
الآن من ذلك الضمان الذى ينقصه حتى يحبط أفاعيل ذلك الشيطان ويحمل
كيدته في تضاليل فإذا تم له ذلك الضمان المصدق كان حريا بالتصديق لاتأخذه
بعد ذلك ناهزة من شك لا بطلان ، وهو بغير ذلك الضمان واقع في ظل ذلك
للشيطان كما يقع القمر في ظل الأرض فيحجب نوره عن الأبصار ، لأنه من غير
طبيعته الذاتية يستمد ذلك النور . . . ولا يبعد أن يكون كذلك نور اليقين
في الأذهان .

٤ - اليقين الأول وجوهرية الفكر

إشكال فصل الإرادة عن الإدراك

— أهمية إثبات جوهرية الفكر

— ما الفكر ؟ — الإدراك قوة

لاجوهر — الإدراك قوة للنفس

الجوهر — دعوى حرية الإرادة

— حرية وظيفة — هل يثبت

السكرجيتو جوهرية الفكر ؟ —

حدس لاقياس .

١

إن سياسة التعرّض من الوقوع في الخطأ سياسة أملت على ديكارت أن يشرح
عصا للشك وإلى جانبها درع التوقف عن الحكم ، مما استقيم - كما أسلفنا -
فصل الحكم عن الفهم أو الإدراك وجعله متعلقا بالإرادة ولكن هذا الفصل
استقيم كذلك التسليم بحرية الإرادة حرة مطلقا بحيث يتيسر لها بغير حد أن
تتوقف عن الحكم دون ضغط عليها من المؤثرات أيا كانت . فهذه الإرادة
الحرّة بغير حد وبغير عنان يمكن لأي قوة أن تمسك به ، وألا ليسر لقوة
ما أن تقسر الإرادة على الحكم حيث ينبغي أن تتوقف . أليست هذه الإرادة
التي لا عنان لها - وإن كانت ضمانا لعدم التورط في الأخطاء - تبدو كذلك
قوة رهيبية في مقابل ذلك عندما يشرق النور الطبيعي ويتبدى اليقين متمثلا
بكل شروطه وينتفى كل موضع للشك : إذ ماذا يكون الحال لو أن هذه
الإرادة المطلقة الحرة تماما رفضت مسيطرة النور الطبيعي ولم تحكم بمقتضاه ؟
أفهل نجعل بيد النور الطبيعي عنانا يلوى به هذه الإرادة ؟ هذه صعوبة أو
إشكال ...

٢

ولكن ديكارت يقول في خطابه إلى رجيوس : « إن فعل الإرادة
والتمعل بمثابة الفعل والإفعال اللذين لجوهر واحد ، لأن التعلل انفعال الروح ،
وفعل الإرادة هو فعل الروح » . وهذا يريدنا الأمر من وجهة نظر أخرى
بالسكلية ، فإن الإرادة والإدراك على هذا الأساس ليسا قوتين منفصلتين بحيث
نفترض بينهما التنافر ، بل هما منفصلتان فقط بحيث لا تضير واحدة منهما
الأخرى ، ولكنهما دائماً وفي نفس الوقت ، أي حتى في نفس
وقت هذا الانفصال ، مظهرًا لجوهر واحد هو الفسكرة أو الروح ، بحيث أن

النور الطبيعي متى أشرق في الفكر أو النفس فإنه لا يملأ الإدراك أو التعقل وحده كقوة من قوى النفس أو الفكر ، بل كذلك يملأ القوة الكبيرة الأخرى منه — وهى الإرادة — على ما بين الإرادة والإدراك في حد ذاتهما من انفصال ، وعلى ما للإرادة من حرية لا تحد ، ولكنها حرية وظيفية لاحرية جوهر ، وعلى هذا فما يسرى على الجوهر وما يؤثر فيه ويمائمه من أى قوة نفذ إليه هذا التأثير ، ينصرف كذلك على قواه جميعا ، ومنها الإرادة أو هى دون غيرها فيما نعلم حتى الآن — كقوة لنفس الجوهر .

وبهذا يتبين لنا ضرورة إثبات الجوهرية للفكر الذى هو أول مدركات اليقين في شرعته الجديدة .

٣

وإذا رجعنا إلى التعريفات العشرة المشهورة في الردود على الاعتراضات الثانية ، وجدنا ديكات يقول : « إن الجوهر الذى يقوم فيه تفكيرى مباشرة يسمى الفكر أو النفس » .

فما دامت الإرادة — شأنها في ذلك شأن الإدراك — قوة من قوى ذلك الجوهر فهى تابعة له مؤتمرة به ، والحرية التى تكون لقوة من قوى الجوهر إنما تكون لها فقط باعتبارها قوة لا أكثر ، ولكن متى ملأ الدور الطبيعي للفكر أو النفس كجوهر ، فإن قوى النفس لا معدى لها أن تسير ما يسرى على الجوهر . إذ أن النور الطبيعي فاعل في الإرادة بنفس فعله في الإدراك ، لأنه يفعل في الإدراك لا بما هو إدراك ولكن بما هو قوة بالفكر أو للفكر ، وما دامت الإرادة حكمها في ذلك حكم الإدراك ، أى مجرد قوة للفكر ، ففى نفس الوقت ، وب نفس الفعل تقع تحت تأثير النور الطبيعي ، فلا يكون هناك مفر إذن من أن يستقيم ذلك الإدراك الواضح المتميز لإرادة مطابقة له حاكمة به بالضرورة .

ولكن رب قائل في هذا الموضوع : وما قيمة هذه الحرية التي يعزوها ديكارت إلى الإرادة الانسانية ، حتى أنه ليقول في الباب الأول من مبادئ الفلسفة في الفقرة الرابعة والثلاثين : «أننا لا نلاحظ شيئاً مما يمكن أن يكون موضوع أى إرادة أخرى ، حتى تلك الإرادة الكبرى التي لله ، لا يمكن في الوقت نفسه لإرادتنا أن تتناوله (أو تمتد إليه) . » بل أنه ليقول في التأمل الرابع : « ما يبدو لي هنا جديراً بالالتفات هو أنه ليس من بين جميع الأشياء الأخرى التي في شيء واحد كامل وكبير بحيث لا اعتدى إلى أنه كان يمكن أن يكون أكبر وأكل مما هو : فأنى إذا اعتبرت مثلاً خاصة التصور التي في أجدها قليلة الإتساع جداً ومحدودة إلى درجة كبيرة . وفي نفس الوقت آتمثل معنى خاصة أخرى أوسع منها بكثير وغير محدودة ، ومن مجرد أنه يمكنني تمثيل معناها أعرف بغير صعوبة أنها تخص الله . وإذا أنا امتحنت بنفس الطريقة الذاكرة أو الخيلة أو أى خاصة أخرى قد تكون في ، لا أجد واحدة منها إلا وهي صغيرة جداً ومحدودة : وهي في الله واسمة وغير محدودة . فالإرادة وحدها ليس غير ه أو مجرد حرية الإرادة المطلقة التي خبرتها في هي الكبيرة إلى حد أنني لا أتصور أبدا معنى أى خاصة أخرى أرحب منها وأوسع ، بحيث أنها هي على الخصوص التي تجعلني أعرف أنني أحل في صورة الله وشبهه » .

فما معنى هذه الطغطنة بحرية الإرادة - وهي صاحبة الحكم كما يقول ديكارت - وبأنها غير محدودة ، ما دامت تقاوم الإدراك - كما أسلفنا - بالضرورة في اعتبار النور الطبيعي سمة اليقين التي لا ترد ؟

لهذا نرى وجوب توضيح العلاقة بين الإدراك والإرادة أكثر مما فعلنا ،
بل قبل هذا لا بد من تحديد ماهية الإرادة وماهية الإدراك : فكلاهما :

أولاً — ليس جوهر لأن كليهما لا يقوم بنفسه ، فليس هناك إرادة قائمة
برأسها دون أن تكون إرادة مريد ما ، وكذلك ليس هناك إدراك قائم
بنفسه دون مدرك . فلننظر فيم تقوم هاتان الخاصتان ، أى لننظر ما الجوهر
الذى لا بد منه لوجود كل منهما . أن الفكر أو النفس هو الجوهر الذى
يقوم بنفسه قائماً برأسه متقومة به موجودة فيه كل صفاته وخواصه وكيفه ،
وأهمها الإدراك والإرادة . فهما مختلفان بما هما قوتان ، ولكنهما دائماً فى نفس
الوقت قائمان فى الجوهر الواحد المتحد الذى هو الفكر أو النفس . أليس
ديكارت هو القائل فى كتابه مبادئ الفلسفة : « أننى أعترف أننا لا يمكن
أن نحكم على شيء ما لم يتدخل إدراكنا فيه ، لأنه لا يبدو أن إرادتنا تجز
بما لا يلحظ إدراكنا بأى حال ^(١) » ، وأليس هو القائل :

ثانياً — فى الخطاب إلى رجبوس : « ولما كنا لا نستطيع أن نريد
شيئاً دون أن نفهمه فى نفس الوقت ولما كنا كذلك لا نستطيع البتة تقريباً أن
نفهم شيئاً دون أن نريد فى نفس الوقت شيئاً ما ، فإن هذا يجعلنا لانميز بسهولة
فعل للنفس من انفعالها . » وليس فعل النفس الا فعل الإرادة وما انفعالها الا
الفهم أو الادراك — كما اسلف ديكارت فى نفس الخطاب —

٦

فهذا إذن نستطيع أن نحكم بأنه — حسب مذهب ديكارت — متى ملأ

(١) المبادئ — الباب الأول — المادة ٣٤ .

النور الطبيعي النفس أو الفكر نافذا خلال معنى أدركته هذه النفس ، أى بقوة الإدراك أو الفهم ، فإن امتلاء الجوهر بهذا النور يسرى على كل قوى الجوهر فلا يكون امتلاؤها جميعا به مسايرة منها لقوة الإدراك ، بل اثمارا بحال الجوهر نفسه كما تبدت - أول ما تبدت - خلال مدرك من مدركاته . فن هنا تتجه الإرادة بالضرورة نحو هذا المعنى المدرك بالنور الطبيعي فتعطيه إقرارها أى تحكم له . ولا يكون هناك مفر من هذا ، كما يسرى المخدر عن طريق الشم في جميع الأعضاء ، لا مسايرة منها جميعا للأنف ، ولكن للمركز العام الذى دخله التأثير عن طريق ذلك الأنف .

فالإرادة إذن حرة لا خد لحريتها بما هى إرادة تريد الشيء أو لا تريد ، فهى لهذا تملك مخالفة الإدراك بما هو قوة للفكر أو النفس أى حينما لا يكون الفكر نفسه ممثلا بالنور الطبيعي خلال نافذة الإدراك أثناء هذه العملية الإدراكية . أما إذ امتلأ الفكر بالنور الطبيعي ساطعا على معنى مدرك ، فإن النور الطبيعي الذى يشرق خلال الإدراك يكون فى نفس الوقت مائلا الفكر أو النفس كلها ، فلا تملك الإرادة إلا الاتجاه إليه مطيعة لطبيعة النفس أو الفكر بما هو جوهر ، لا مطيعة للإدراك بما هو إدراك ، أى بما هو قوة . وبهذا تبقى لها حريتها كقوة أو وظيفة حق وهى تطيع ، وبهذا أيضا ينبجوديكارت فى هذا الموضوع من التناقض الداخلى ، وينبجود أساس الحكم اليقيني من الإضطراب بين الحرية التى تملك التوقف - لأنها لاحد لها - وبين الإطاعة التى لا تملك المخالفة لأنها بعد ليست جوهر قائما بنفسه بل مجرد خاصية لجوهر الفكر أو النفس .

٧

ولكن أى لى أن أوقن - أنا الذى أعلم أى موجود يقينا إذ أفكر -
 أننى حقيقة جوهر طبيعته التفكير ؟ صحيح أن الشك يثبت أننى أفكر ،
 ولكن هذا لا يثبتنى أنا كجوهر مفكر أى فكر . لهذا يجب أن نذكر
 أن ديكارت لم يعمل قياسا حينما قرر يقينية الأول ، بل كان عمله حدسا *Intuition*
 أو إدراكا مباشرا لنفسه أو « انيته » كقائم بالتفكير . فان مجرد نظرة فى
 شكه نظرا باطنيا يريه الفكر قائما فى نفسه - لا الفكر ونفسه منفصلين -
 فهو يرى فى تفكيره نفسه أو ذاته مفكرة . فإن التفكير ، لا يدرك عن
 طريق الإستيطان *Introspection* ذلك الطريق الذى كان من مجد ديكارت
 أن شرعه - إلا كيف النفس وباعتباره قائما فيها فحسب ، وكيف هنا
 لا يرى إلا باعتباره كذلك ، أى قائما فى جوهره قيام الفعل فى علته أو
 مصدره ، فمن يراه - يرى بنفسه فعل هذه الرؤية - جوهره أيضا ،
 وفى نفس الوقت . فمن يدرك أنه يفكر إنما يرى وجوده وتفكيره شيئا
 واحدا لا شئتين مرتبطتين ، فإن النور الطبيعي يريه هنا أن فكره هو نفس
 وجوده ، كما أن أن وجوده إنما هو بأنه فكر ، فلا ثغرة هنا بين التفكير
 والوجود . وهذا الإدراك واحد وبسيط ، ولكن التعبير بالكلام يحزته
 ويجعله يبدو كأنما هو استنباط ، وبهذا يتبرر ديكارت من تهمة القياس
 المشهورة ، وبهذا أيضا يثبت أن الفكر جوهر حقيقة ويقينا ، كما تبين من
 قبل أن جوهره لازمة ضرورة لإمكان اليقين والمعرفة ، بل لإمكان الحكم
 إطلاقا ضما كان أو إثباتا ، أو وقوفا دون النفى والإثبات .

هـ- اليقين الأول ومؤداه

إدراك بسيط - تميز الفكر من الجسم
والطبيعة الجسمية - معرفة
الفكر أيمن من معرفة الأجسام -
وجها للفكر - فضل الكوجيتو -
تصوره في حد ذاته مما عدا
ذاته - نموذج ومبدأ لا أساس
ومصدر .

١

« أنا موجود كفكر » إدراك بسيط مباشر ، أى حدس عقلى لماهيتى الأصلية . فماهيتى إذن انى مفكر ، أى مع شكى فى كل شىء كأن يكون لى جسم أو حس أو ما إلى ذلك مما كنت أظنه لى قبلا ، فانى أرى نفسى بعد ذلك موجوداً كشىء مفكر ، ولا يمكن أن أشك فى انى أفكر مادام الشك تفكيراً وإذا حدث انى فرضت انى لا أفكر أنقطع بذلك إدراكى انى موجود ، بل أنقطع وجودى نفسه لأن أدخل مالى من خصائص الوجود هو بما أنا مفكر ، ولكن ينقضى من مغبة هذا الفرض أن ليس الفرض نفسه تفكيراً ، فالتفكير إذن أخص صفاتى بى . بل أنه « ليس هناك شىء يمكن أن يعرفنا أى شىء مهما يكن إلا وهو يعرفنا تفكيرنا بشكل أو ثقل . فمثلاً إذا اقتنعت نفسى أن هناك أرضاً لانى ألمسها وأراها ، فمن باب أولى يجب أن أكون مقتنعا بأن تفكيرى موجود ، لأنه لا يمكن أن أظن انى لمس الأرض بينما قد لا يكون هناك أى أرض فى العالم ، ولكن ليس يمكننا أن « أنا » أى نفسى أو روحى لا تكون شيئاً أثناء تفكيرى هذا^(١) » فكان الفكر إذن يرى نفسه بنفسه كحقيقة أولى تأتى قبل كل الحقائق الأخرى ، وكل الحقائق الأخرى تردنا إليها ، إذ يرى الفكر نفسه بتجربة ذاتية أى بحدس يسبق كل استدلال أو قياس .

٢

ويلزم مما تقدم أن ماهيتى كحقيقة موجودة قائمة بذاتها غير محتاجة إلى غير هاكى توجد — أى كجوه — انما هى انى شىء يفكر . أى انى لست

(١) مبادئ الفلسفة — إلياس الأول — المادة ١١

جسما ولا أى شىء مما يتمثل فى الجسم من إمتداد فى الطول والعرض ، أو من الشكل أو اللون أو المقدار . وقد يثبت فى المستقبل أن لى شيئا من هذا ، ولكننى أدرك طبيعى الآن وأراها غير محتاجة إلى شىء من ذلك كى توجد . فكأنه إذا ثبت أن شيئا من هذا لم يكن ذلك باعتباره جزءا من طبيعى . وهذا يدل على أن التفكير الذى هو ماهيتى ليس مشاركا فى خصائص الأجسام وممايز عن كل جسم ، سواء نسب إلى ذلك الجسم المزعوم أو لم ينسب ^(١) .

٣

وهذا يدل كذلك على أن معرفة النفس أو الفكر أول شىء فى المعارف اليقينية . وينتج من ذلك - بما أننى قد عرفت أول ما عرفت أنني شىء يفكر ولم أهتم بعد إلى الحقيقة عن وجود أى جسم - أن معرفة الفكر أسهل وأوثق وأسبق من معرفة الأجسام ، بل اننى إذا عرفت يوما أن هناك أى جسم كان ذلك بالفكر ، وبالفكر وحده ^(٢) .

٤

« وكل وجوه التفكير التى نلاحظها فى أنفسنا يمكن ارجاعها إلى وجهين عامين : أحدهما هو الملاحظة بواسطة الإدراك ، والآخر التقرير بواسطة الإرادة .

وهكذا الإحساس والتخيل وحق تصور الأشياء المعقولة المحضة ليست

(١) التأمل الثانى بالإجمال والقسم الرابع من المقال عن المنهج بالإجمال .

(٢) التأمل الثالث بالإجمال والقسم الرابع من المقال عن المنهج بالإجمال .

كلها إلا وجودها للملاحظة مختلفة، بينما النزوع والنفور والإثبات والنفي والشك
كلها وجوده مختلفة للإرادة^(١) .

٥

وأن استعمال ديكارت للحدس العقلي كأداة للمعرفة الأولى وللايقين قد أفهم
المعرفة على أساس غير أساس المنطق الصوري الأجوف ، هو أساس الميتافيزيقا
والاستبطان ، باعتبار المعرفة علم وجود لا باعتبارها استبطاناً من مقدمات على
طريقة التفريع الفقهي . وديكارت يدو بهذا اذ يقول « أنا افكر ، فأنا
إذن موجود ، هو أكثر الحقائق وثوقاً وأم مبدءاً يتمثل لكل من يقود
افكاره بترتيب^(٢) .

٦

ولكن هذا اليقين الأول لا يكفل لنا معرفة خارج معرفة الذات حتى أن
الفكر لو اكتفى بهذا المبدأ الأول بذرة المعرفة لبات يدور في حلقة مفرغة
حول نفسه لا يخرج منها أبداً ، حتى ليكاد ديكارت - لو صح ذلك - يسمى
تصورياً بشكل قاطع

٧

ولكن ديكارت يرى في الحق من هذه النعمة إذ أن اليقين الأول -
أو الكوجيتو - ليس أساس المعرفة اليقينية ومصدرها ، بل هو مجرد مثالها وهو
في الترتيب أولها ، وما أساس اليقين إلا الحدس أو الهداية الذي ينبثق من
الفور الفطري . فكل ما يمثل لفكر يمثل بدهاة هذا اليقين الأول فهو يقين

(١) مبادئ الفلسفة الباب الأول - المادة ٣٢

(٢) المبادئ - الباب الأول - المادة ٧ .

مثله وإن لم ينشأ عنه ويتفرع منه ، وبهذا تكون المعرفة علم وجود حق لا فقه
تفريع من مبدأ واحد أو حقيقة واحدة . فأنى موجود كفكر إنما هو حقيقة
أولى أو إدراك أول لماهية هي ماهيتى . وليكونن مثالها من اليقين تماماً كل
حقيقة أدركها بنفس البداهة ، وكل ماهية أعرفها بنفس الوضوح والتميز ، وإن
تسكن كل معرفة ، بله كل خطأ يؤكد اليقين الأول لأنه يشعرنى أنى موجود
أصبت أم أخطأت ، وأثبت أم نفيت .

٦- المحقائق في ذاتها غير مضمونة

موضوع المعاني الفطرية الطوائف
البسيطة — يقين الحدس لا يزال
شخصيا غير موضوعي — طبيعة
للزمن تعارض ثبات الحقيقة .

ما يدركه الحدس هو معانى الحقائق البسيطة المدركة بذاتها دون تلقين من الحواس أو تركيب منها . « فكل واحد يمكنه أن يرى بالحدس أنه موجود وأنه يفكر ، وأن المثلث محدود بثلاثة أضلاع فقط » ^(١) كما يدرك معانى الطوائع البسيطة الضرورية قبل إدراك كل حقيقة أخرى كمعانى الحركة والتفكير والإمتداد والوجود واليقين ، فمثل هذه المعلومات من الواضح بحيث أنها تغمض لو أردنا تعريفها على طريقة المدرسة ، وهى لا اكتسب بالدرس ولكن تولد معنا ^(٢) فهذه المعانى المفترية التى تولد معنا ويكشفها لنا النور الطبيعى وحده — الذى هو نور العقل مجردا من مشاركة الحواس والمخيلة هى معانى الطوائع البسيطة والماهيات أو الحقائق الأبدية — الرياضية والمنطقية والخلقية — « فإن الماهيات ليست شيئا آخر سوى هذه الحقائق الأبدية » ^(٣) . وهى وحدها التى يتناولها الحدس ويكشفها لنا سواء أكانت حقائق عقلية غاية فى الوضوح والبساطة والتميز بحيث لا يستطيع الفكر رفضها ، أم كانت طوائع ووجدانات غاية فى البساطة كاليقين والوجود والإمتداد والتفكير . فهى كلها تلتقى فى كونها ماهيات وطوائع أو مفهومات أو حقائق متناهية فى بساطتها ووضوحها للنفس المتفتحة بحيث تسلم فى بريق ولعمان شديدين لا سبيل للفكر معهما أن يرفض التسليم بصحتها .

ولكن هذا الموضوع الفريد للحدس أو للنور العقلى الخالص من شائبة

(١) الاحكام لهداية العقل — القاعدة ١٢

(٢) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — ١٠ .

(٣) خطاب فى ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ .

الحس وصناعة الخيلة على ما به من شروط اليقين الشخصى الذى يقدمه الحدس بكل ما له من من قوة البداة واليقين ، لا يزال ينقصه — فى رأينا — ضمان سبق أن أسلفنا الإشارة إليه — هو ضمان الصدق . إذ ألا يكون الأمر كله خدعة مرتبة من الشيطان الماكر الذى افترضه ديكارت داعياً للشك فى العقليات ، وليست هذه إلا العقليات معروفة باسمها متميزة برأسها وخصائصها . فحتى نجد مخاضاً لنا من ظل هذا الشيطان الماكر يتبقى محصول الحدس — وهو للعقليات ، سواء كانت طبائع بسيطة أو حقائق أبدية أو ماهيات غير مضمون الصدق واليقين إطلاقاً . وصدقها لن يكون كاملاً لا مطعن عليه الهمة — فى نظرنا — إلا حين ينهار هذا الفرض حينما يصرع هذا الشيطان .

٣

ونمت ضمان آخر مفقود لهذه الحقائق أو الطبائع أو الماهيات بالمعنى الديكارتي (وهى الشئ كما هو فى العقل — كما أسلفنا فى الباب الأول) ألا وهو ضمان الثبات . فإن هذه الحقائق التى يزودنا بها الحدس كاشفاً لنا عن معانئها فى داخل أنفسنا ، إذا ما صرع الشيطان وصارت مضمونة الصدق راسخة مطلقة اليقين ، يبقى ثباتها فى الزمن بحاجة إلى ضمان حتى تستحق لاسم «الأبدية» الذى يطلقه عليها ديكارت ، والذى يلزم لها حتى تصلح أساساً لم ثابت ومعرفة مضمونة دائمة . . إذ أن الحدس نفسه بطبيعته على طبيعة الزمن كآفات منفصل بعضها عن بعض بحيث لا يتولد اللاحق منها عن سابقه ، وبحيث لا يتعمم وجود شئ فى لحظة تالية لجرد أنه الآن موجود^(١) . فإذا صرع الشيطان الماكر وضمن صدق الحقائق ، فانها لا تزال بحاجة إلى ضمان

(١) المسلمات أو البديهيات فى الردود على الاعتراضات الثانية .

لثباتها في الزمن ، أو مطلق لها من تقطعه ، بمحسب تواضع في الأبدية ويكون
ثباتها اللازم لقيام العلم مضمونا بغير شبهة وعلى أساس موطن الأركان .

إذن .

فالحقائق الطبيعية التي يكشفها لنا الحدس أو للنور الفطري هي في ذاتها

غير مضمونة للمقيمين ولا الثبات .

٧- معرفة الله

المعنى الذى فوق المعانى
الفطرية . معنى الكمال—لم يأت
من الحس ولم أكونه بنفسى فهو
طابع الله—من أوجدنى كناقص
لديه معنى الكمال؟—اعتراض
هويز ورد ديكارت — الدليل
الوجودى ومناقشته — لا يدرك
الله إذن إلا كجوهر ماهيته
الكمال المطلق — صفات الله .

ومهما يكن من أمر هذه المعاني الفطرية التي تتناول حقائق الرياضة والمطلق والأخلاق فإنها على كل حال ليست حسية ولا مصنوعة من الحسيات بل هي مجرد نتاج فكري حين يتأمل ذاته غير مستعين بمساعدات أنواره الطبيعية ، فهذه المعاني — إذا ما تجاوزنا الشيطان الماكر ، الذي افترضناه افتراضا — ثابتة ، على عكس معاني الحسيات . . إذ هي أول وألصق ما يمكن أن يثبت لى من صفة وإدراك مساوق لوجودى .

ولكننى أجد فوق هذه المعاني الفطرية كلها معنى كائن مطلق كلى القدرة أبدى ثابت ، وهذا المعنى ليس منتزعا أو مؤلفا من معان حسية ، لأن المعاني الحسية خلو من جميع هذه الصفات ، بل هي تقابلها بأوصافها . فالإطلاق هنا تقابله الجزئية فى الحسيات ، وكلية القدرة يقابلها فى الحسيات المعجز على هذا الوجه أو ذاك ، والأبدية يقابلها الحدوث فى الحسيات ، والاثبات يقابله فى الحسيات التغير . فهذا المعنى لكائن مطابق أبدى كلى القدرة وثابت لا يتأذى من المحس ولم أكونه من نفس لأننى ناقص أشعر بنقصى — بما أن الشك ناقص — إذن معنى الكمال هذا الذى لدى قد وضعه فى منذ ولادتى كائن كلى القدرة فعلا هو الله ، كطابع الصانع فى صناعته .

فالله إذن موجود بما أن معنى الكمال — وهو شيء لا يخص ولا يخص أى شيء مما أعرف حولى من كائنات — مفطور فى منذ البداية ، إذ كل كمال فى البلول لا بد أن يكون فى علته ، كما أن كل شيء لا بد له من علة ، فبما أنى لا أمالك حقا الكمال الذى لدى معناه ، وبما أنه لا بد لهذا المعنى من

علة يقتل فيها هذا الكمال حقاً ، فلا بد إذن أن يكون الله هو العلة الكافية
الخارجية لهذا المعنى القطري الذي لدى .

٢

وكوني ناقصاً أشعر بنقص معناه أن لدى فكرة عن الكمال لولاها
ولولا القياس إليها لما أدركت نقصي ، وهذا يدفعني إلى التفكير فيمن هو
علة وجودي ووجود هذه المعاني المفطورة في ، والتي تتجاوز حقيقة السكاملة
اللامتناهية طبيعياً الناقصة المحدودة . ولست أستطيع أن أزعم أنني حالقها
إذ بهذا أدعي أنني خالق نفسي ولو كان الأمر كذلك وكانت لي القدرة على
خلق نفسي ، إذن لقرب هذا جدا من كوني كنت أستطيع خلق نفسي أكثر
كمالاً ، أي أمتنع نفسي السكالات التي أعهد في فكري الآن معانيها وأعلم
تماماً أنني غير حاصل عليها . وليس من سند كذلك لدعوى أن أهلي هم
خالقي ، لأنهم مثلي عاجزون عن زيادة شيء من الكمال لأنفسهم ولا شك
أنهم كانوا يفعلون ذلك لو أنهم كانوا مستطيعين . (وهذا طبعاً دليل على أن
ديكارت يضع مسلماً هو أن الإرادة تنجبه بطبيعتها نحو الكمال لأنه الأفضل
كما أورد ذلك فعلاً في الردود على الاعتراضات الثانية) . إذن فلا بد أن
يكون خارج سلسلة الخلق كائن فيه بالفعل علة وجوده هو ، ويكون هو أيضاً
مصدر وجودنا ، خصوصاً وأن فكري عن الكمال والكائن الكامل
تتجاوز وجودي حتى لست أدركها إلا بمنزل اللبس العقلي لا على سبيل
الإحاطة .

وهكذا نجد الشك — كما لفتنا أولاً لحقيقة وجودنا ، وثانياً لمعنى
السكامل الذي نفيس إليه نقصنا فنذكره به ، قد لفتنا الآن إلى أنه لا بد

للفاقص الذى لديه معان أكمل من حقيقته هو ، من موجود أكمل منه ،
وهكذا يكون وجود الله ضرورة عقلية بالنسبة لى أوجبها أننى حادث
وممكن ، بينما هو واجب الوجود .

٣

وقد اعترض هوبز Hobbes على هذين الدليلين المتكاملين ، بأن
المعانى القطرية ، وخصوصا معنى الله يمكن أن تكون من قبيل المعانى التى
تأتينا من الحواس ، على اعتبار أن النقص يبعث التفكير فى النقيض ، فحادثية
العالم وإمكانيته تجعلنا نفكر فى إله ضرورى لا متناهى ولكن أجاب ديكارت
محقا بأنه كى نستطيع التفكير فى اللامتناهى كمقابل لامتناهى يلزم أن نستطيع مد
معنى متناهى إلى ما لا نهاية فكأما قد أضاف فكرنا بذلك غير المتناهى إلى معانيه
فكيف إذن يتسنى لكائن متناهى كالإنسان أن يضيف غير المتناهى فى التصور
إلى أفعاله أى إلى تصوره للمتناهى؟ إن وجود القدرة على اللاتناهى فى التفكير
الإنسانى لا يمكن تفسيره أبدا بما فى الإنسان من متناهيات ، وهذا نفسه يدهونا
إلى التفكير فى وجود كائن كامل خالف المخلوق وغير الكامل . وبهذا نجد
المعنيين موجودين أصلا فى الفكر ، ولم يخترع أحدهما أى لم يخلق أحدهما
الآخر مما يدهو الفكر إلى تفسير الأقل كمالا منهما بالأكمل لا العكس .

٤

ولما كان كل ما تدركه بوضوح وتميز شديدين ، أى حدسا فهو حق^(١)
ولما كان كل ما يمثل فى المعنى الواضح المتميز فهو يخص الشيء الذى هذا
المعنى صورته الذهنية لدينا ، فإذا قلنا أن صفة ما متضمنة فى طبيعة أو (معنى)

(١) المقال من المنهج - القسم الرابع

شيء ، فكأننا نقول تماما أن هذه الصفة تصدق على ذلك الشيء وأنه يمكن القول أنها تخصه وأنها فيه حقا^(١) فإن المفهوم أو الماهية أو المعنى هو الشيء كما هو في العقل^(٢) . فانه ما دام ليس من شيء بغير علة كافية فيها من الكمال قدر ما فيه على الأقل ، فلا بد إذن للحقائق المتثلة موضوعيا في المعاني التي لدينا من علة خارجية تتمثل فيها هذه الحقائق لا موضوعيا فقط بل صوريا أو بشكل سام . ولا مفر من الإقرار بهذا أولا فإنه يتوقف على ذلك معرفة جميع الأشياء حسية وغير حسية ما دام ليس من شيء أو كمال حاصل بالفعل لذلك الشيء يمكن أن يكون العدم أو شيء غير موجود علة لوجوده^(٣) فمعنى الكمال أو اللامتناهي لا بد أنه صورة ذهنية لموجود تتمثل فيه خصائص هذا المعنى — التي لا ندركها إدراك إحاطة بل كأنما يلمس عقل — تمثلا حقيقيا ، إذ ثبت أن هذا المعنى منطور فينا ولم نخلفه من تصوراتنا المحدودة . وليس هذا فحسب ، فإن نفس هذا المعنى ، معنى الكمال الأسمى اللامتناهي الذي لم أخلفه والذي يمتل وجودا له كل هذا الكمال الأسمى واللانفاسي الذي لا يشوبه حد والذي أعجز عن الإحاطة بكنهه وصفته وإن لامست ذلك بعقل وعرفته كما يتيسر للمكاتب المحدودة جزء منه — أي من هذا المعنى الذي هذه صفته — إن ذلك الكائن موجود فعلا وحقا منذ جميع الأزول ، غير مشوب بأي نقص في القدرة أو الكمال من أي نوع ، ومن هذا وحده يجب ألا أتوانى عن التصديق بأنه موجود حقا
 زهاء على ما تقدم من وجوب صدق نافي المعنى الواضح المتميز ولا وجه للقول بأنه ما من معنى إلا ويتضمن أن ما يمثله ذلك المعنى موجود ولكن ليس

(٢) التعريف الثاني في زود على الاعتراضات الثانية .

(٣) الرسائل لبارد .

(٤) المسلمات أو البديهيات في الردود على الاعتراضات الثانية

معنى هذا أنه موجود في الخارج حقاً فأنا أدرك أن للمثلث ثلاثة أضلاع وأن الجبل لا يكون بغير واد ، ولكن ليس معنى هذا أنه يوجد أى مثلث أو جبل أو واد خارج تصورى الخاص .

أجل لا وجه لمثل ذلك القول . فإن الوجود متضمن فعلا فى معنى أى شىء أدبره فى فكرى . فانا لا أتصور أى شىء إلا على أنه موجود ، ولكن مع مراعاة فارق واحد هو أن الوجود المتضمن فى معنى الشىء المحدود هو الوجود الممكن فحسب ، بينما الوجود المتضمن فى معنى كائن كامل الكمال الاسمى ، هو الوجود الكامل والضرورى ^(١) . فإن الوجود للكمال أى الفعلى هو عين ماهيته الكاملة (التى صورتها الذهنية معناه المفطور فينا) وما هيته بغير وجود فعلى هى الكمال مجرداً من السكمال . . . والكمال وحده بالذات وعين تصوره لدينا بحيث لو نقص تصور الكمال نوع من الكمال هو الوجود المعين لخالف ذلك التصور الفطرى الذى لدينا عن السكمال الاسمى متحققا فى كائن لا يشوبه نقص ولا تحيط بكماله الأفكار . ومن هذا يتعين أنه موجود فعلا بهذه الصفة ، بل لا يمكن أن يكون غير موجود كما يمثله لما ذلك المعنى وكاملة واجبة الوجود لكل ما يمثله ذلك المعنى من صفات وكمالات ومن أولها كمال الوجود ، وكل كمال آخر نتصوره أو حتى لا يكون لنا قبل بتصوره . لأن مضمون معناه أنه بغير حد فى الكمال لا أو شائبة من نقص فمعناه يقتضى وجوده كماله كافية ومصدر لذلك المعنى ، معنى السكمال الذى إليه أقيس نقصى وحدى ، وينقصى وحدى أدرك جلاله الذى لا تدركه الأنظار . فذاته ووجوده المعنى متلازمان كتلازم الجبل والوady وضما وارتفاعاً . . . مع حساب ذلك الفارق السالف الذكر وهو أن معنى الجبل

(١) البديهيات فى الودود على الاعتراضات الثانية .

والوادی غیر مفطور فی الفکر ، بینا معنی السکال مفطور فیہ منذ للبداية يدركه كما يدرك ذاته لأنه يدركها ناقصة ، ولا يدرك النفس إلا مقرونا اكمال معروف مثبت في النفس معناه .

٥

ولا وجه لاتهام ديكرت بالمغالطة على اعتبار أن الوجود العيني ليس إلا جزءاً من تصور الله ، ولكن التصور غير ملزم للأشياء فعلاً ، فإن التصور هنا غير التخيول ، وإنما هو الرؤية الواضحة المتميزة أي المعنى المدرك بالحدس وبهذا الاعتبار أجد المعنى أو التصور ذا وجود خاص لا تقتصر فيه الخيلة بحيث يكون الفكر لازماً بالإيمان بحقيقته فإن معنى الله فيه أن الله موجود فعلاً ومعنى هذا أن وجود الله الفعلي جمل فكري يتصوره على أنه كذلك ، وبهذا يستحيل على أن أتصور الله بغير وجود لأن الله موجود فعلاً ولا يمكن أن يكون غير موجود^(١) .

٦

ومؤدى هذا أننى توصلت إلى وجود الله كوجود يمثله معناه الفطرى الذى لدى والمعنى الفطرى يمثل المفهوم أو الطبيعة أو الماهية ، والموجود الذى له الماهية هو الجوهر ، فكأننى إذ ذاك أدركت وجود الله ، أدركته موجوداً كجوهري ماهيته هذا السكال الأسمى الذى أجد معناه منطبعاً فى نفسى وإدراكى لوجود هذا الجوهر الذى ماثله جوهر يثبت له كل ما أثبتنا فى فصل سابق خاص بذلك — عنوانه الجوهر بالإطلاق — من صفات سامية لا تحيط بها الأفكار ولكن تدرك منها بمثل لمس العقل ، وبهذا الاعتبار يكون

(١) القائل الخامس .

٧

الله إذن هو الجوهر المطلق التام الوحدة والبساطة من حيث طبيعته، والتام القدرة بما هو كامل، والحر التام الحرية أيضاً بحكم كماله . بل هو أيضاً الثابت غير المتغير — إذ التفسير من شأن الطبائع المحدودة الداقصة ، بينما الكمال لا يصبو لتغير من جهة النقص لأن هذا خلاف طبيعته التي هي عين وجوده ، ولا تغير بالنسبة إليه نحو السكّال لأنه هو نفسه السكّال الأسمى ، فهو ثابت إذن لأنه كامل ، ولأنه واحد . وهو واحد بمعنى الكلمة لا من حيث العدد فحسب بل من حيث صفات الماهية على الخصوص . فهو غير متغير أو متحرك في المكان ولأنه ليس مادة ولا محدوداً ، وغير متغير في الكيف لأنه ليس محدوداً أو ناقص الطبيعة أو الخصائص ، ولا إمكان خارجي بالنسبة لكمالته البتة بما هو لا متناه ، فضلاً عن أنه لا إمكان أبداً غير ما يجعله هو ممكناً بإرادته، وهو غير منته في الزمن لأنه غير خاضع في وجوده له ، بل هو جاعله أصلاً .

وكل هذا الكمال للطلق الأزلي الثابت غير المتغير ولا المتفاوت الذي يجب أن نتصوره في عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة تشمل جميع صفاته الأخرى وتحيط بها لا يمكننا إدراك تمامها، وإن يكن لدينا هنا ، كطابع الصانع في صناعته فإننا ذوو طبائع محدودة لا قبل لما يدرك الالتهام — وإن كنا ندرك أنه كامل إطلاقاً ، فإن الله من الكمال كل ما نستطيع أن نتصور أنه ممكن ، بل وما لا نستطيع أن نتصوره أيضاً ، ولكننا نعرف عنه ما يكفي لكي نتصور مقدار عظمته وجلاله باعتباره « الكمال الأسمى الذي لا يشوبه نقص ^(١) » .

(١) كل هذه الفقرة ٧ هي ختام ونتيجة الفصل الخامس « بالجوهر بالإطلاق » الذي يجب الرجوع إليه قضية إثبات صفات الله كما وردت هنا .

٨- اليقين الأسْمَى

الله بهذا هو الضمان الوحيد الممكن
لاليقين-الإطلاق وعدم الإكتراث
والصدق-هو جاعل الحق كذلك-
خداعه ، لو صح ، خلق-صدق الله
ضرورى حقيقة وانتفاعا -
ما فطره فى صادق إذن - معبر
الشيطان- تهمة الدور وتمحيصها-
انتفاء الدور - ضامن الثبات كما
هو ضامن الصدق .

١

وهكذا يلتقى في ذلك الكائن الكامل الحق الأسمى والوجود الأسمى
معا ، فهو واهب المعرفة ومصدر الوجود في وقت واحد ،
تلك المعرفة التي كان الإقتناع الشخصي أو بداهة الحدس سندها
الشخصي عند الإنسان كاهية مفكرة . وذلك الوجود الذي تكون لنا عنه
تلك المعرفة التامة هو وحده الكفيل أن يكون ذلك اليقين الشخصي أو
الإقتناع الداخلي القائم على الحدس مطابقا لحقيقة الوجود الخارجي ، أى أن
تكون الحقيقة الشخصية والحقيقة الموضوعية - بلفظنا الحديثة أو بالمعنى
الكانطى - شيئاً واحداً .

٢

وإن هذا الإطلاق بغير حد ، وهذا الكمال الذى لا يشوبه أى نقص ،
يقتضى (ولا أقول يقتضيان لأن ماهية الله واحدة لا انقسام فيها) أن يكون
فى الله عدم أكثر من استلزاما واقتضاء خارجيا ، بل بحكم عدم التناقض
الداخلى فى الماهية كما سلف فى موضعه - فإن عدم الإكتر من مظهر من مظاهر
ثباته ولاحق لكماله ، وبهذا لا يمكن أن يكون لله أى تغير أو كذب « فإن
تكن تبدو المهارة أو القدرة على المخادعة علامة من علامات الذكاء بين
الذاس ، إلا أن إرادة المخادعة لا تصدر قط إلا عن خبث أو خوف أو عن
ضعف ، فلا يصح نسبتها إلى الله »^(١) .

٣

ومن جهة أخرى الحق كذلك لأن الله أراد كذا والكذب أو

(١) مبادئ الفلسفة - الباب الأول - المادة ٢٩ .

الخداع لا يمكن أن يحدث إلا أن يكون فاعله عارفاً بالحقيقة كشئ خارجي قائم بنفسه بينما هو يريد الإيهام بغير تلك الحقيقة القائمة فعلاً بنفسها . وبهذا يتبين أن ذلك لا يمكن أن يكون في الله ، فهو لا يمكن أن يريد شيئاً آخر إلا ويكون حقيقة كذلك . إذ حين يكون ما يريده هو أن يعتقد الناس غير ما أراداه أن يكون حقاً - وهذا ليس بمناف لكماله في الظاهر فقط ، بل هو أيضاً مناف لطبيعة الإطلاق التي تقتضى عدم الإكتراث ، إلا أنه ليس منافياً لمعنى الحقيقة بالنسبة لنا على الخصوص ، لأن ما هو حقيقى بالنسبة لنا هو ما أردنا أن نعرفه بالحال التي نعرفه عليها . ففعل الخداع هنا غير مختلف عن فعل الخلق ، وبذلك تكون هناك حقيقتان ، حقيقة أرادها لنفسه ، وحقيقة أرادها لنا ، ولا يمكن حتى على هذا الفرض أن يكون هذا خداعاً بل فصلاً بين عالمين من عوالم الفكر : عالم الإنسان وعالم الله في حد ذاته ، أو بالحرى فصلاً بين عالم الإنسان كما أراد له الله وعالم الله كما أراد لنفسه . هكذا يكون الخداع من جهة الله - لو أنه كان - وهو بهذه الصفة لا يكون - كما بينا - خداعاً بل وجهاً من الإرادة ، وبطل ما أراداه لنا هو الحقيقة ، وبطل بغير عيب فيه من جهتنا كأساس صحيح للعلم واليقين . أى أن الخداع كخداع غير ممكن من جهة الله^(١) .

قاله إذن صادق أبداً .



وبالتالى يكون ما فطره في من ملكة الإدراك العقلى أى ملكة التصور، وما فطره في من معان فطرية صادقاً صحيحاً غير مزعزع ولا شك فيه . فإن

(١) هذا البرهان ليس لديكارت ولكننا أوردناه تمشياً مع مذهبه .

صدق الله يقتضى ألا يجعلنى بحيث أخدع حتى فى ما أراه بكل هذا الجلاء والتميز ، وعلى هذا يكون الشيطان الماكر غير موجود . . . بل أنى إذا راجعت فكرى لأرى أن له وجهين أساسيين هما الإدراك والإرادة ، وأن الإدراك مختص بالمعرفة أو الرؤية النفسية والحدس ، بينما الإرادة مختصة بالحكم ، وأنها - كما أسلفنا - لها حريتها واستقلالها عن الإدراك فى عملها الخاص بها وهو الحكم وأنها يجب ألا تحكم إلا بما يعرفها بوضوحه وتمييزه ، وهى بغير هذا تخطئ وتغفل لأنها تتمدى حدود الصواب التى يرسمها النور الفطرى خلال ملكة الإدراك . وليس لدى من معنى واضح ولا مقيّم لشيطان ماكر له هذه القدرة بالفعل . فالأمر إذن خطأ من خطأ الإرادة ، إذ فرضت شيئاً وتجاوزت الفرض إلى خلع الوجود عليه ، فالأمر كله إذن ينقصه سند لإثبات حقيقة وجوده وما يترتب عليه . كما أنه يقابل عدم وجود معنى واضح مقيّم عندى لشيطان موجود بهذه الصفة ، وجود معنى أشد ما يكون وضوحاً وتميزاً هو معنى الله الكامل الصادق الذى هو منبع الحق كما أنه مصدر الوجود . وصدق الله وطيبته وكمالته تمنع وجود شيطان هذا شأنه . فهذا الشيطان إذن يمكننى بكل اطمئنان أن أؤكد أنه وهم لا وجود له إلا فى المخيلة التى طأوعتها الإرادة تسرعاً وخطأً . فالله إذن ضامن صدق الحدس ، وهو بهذا ضامن الحقائق كما أنه صارع الشيطان الماكر ومهطل وجوده الوهم .

٥

ولا وجه لإتهام ديكارت بالدور هنا ، أن يقوم وجود الله الصادق على صدق الحدس وأن يقوم الحدس على صدق الله الموجود . فإن اللفظ هنا مسئول

عن هذه الشبهة وهذا الإلتباس بين الحدود ، فالصدق هنا ليس الصدق هناك
إذ محصل صدق الحدس إنما هو يقين شخصي أى اقتناع شخصي داخلي نتيجة
الهداية الشخصية بينما محصل ضمان صدق الله لصدق الحدس هو ضمان لمطابقة هذا
الحدس أى هذا اليقين الشخصي أى الإقتناع الداخلي للحقيقة الخارجية أو
الموضوعية ، فالصدق الدائى الذى للحدس صدق خاص بينما صدقه المستمد من صدق
الله هو اليقين بمطابقة ذلك التصديق لما فى الأذهان لواقع مافى الأعيان ،
ولا غرو أن يكون ذلك الضمان آتيا من الله وحده ، إذ هو وحده مصدر
الحق كما أنه مصدر الوجود ، وهو راسب المعرفة كما أنه خالق العالم فهو إذن
المصدر الوحيد الممكن لضمان المطابقة بين المعرفة التى يمثلها الحدس من جانب
وبين الوجود من جانب آخر . ولا رباط مضمون بينهما إلا صدق الله .

وبهذا يمكن القول دون أى دور أن صدق الحدس للشخصي يعرفنى معرفة
شخصية بالله ، وأن صدق الله للكللى الشامل يضمن لى أن معرفتى مطابقة لما
خلقه ورتبه حقا . . . والشيطان لم يكن ظله ملقى على يقينى الشخصي من حيث
هو شخصي ، بل فقط على اليقين الموضوعى أى يحول دون الثقة المطلقة بمطابقة
هذا اليقين الشخصي للواقع الموضوعى أو الخارجى وهذا ما ضمه الله . فالحدس
إذن هو منفذى الشخصى إلى الله ، والله هو ضامن تأدية الحدس لدى إلى
الحقيقة الخارجية أى إلى مجال اليقين الموضوعى الذى لم يكن للحدس فى حد
ذاته أن يصل إليه وصولا مضمون للصدق دون مراعاة . .

ليس ما يمنع أن يكون الحدس فى حد ذاته صادقا إطلاقا ، ولكن ينقصنى
الدليل المطلق على ذلك ولا يكون هذا الدليل إلا عن طريق خالق الوجود
ومرتب النسكر فى وقت واحد وهو الله . فإذا عرفته — ولن يكون ذلك

إلا حدساً — وصلت إلى الضمان الوحيد الممكن ولا يضيرني أن أهرقه حدساً فقط
فإن ذلك هو الطريق الوحيد الممكن وهو في ذاته كاف تماماً . أضف إلى هذا
أن الجلدس غير مطعون فيه قطعاً . . . فضمن الله ليس إلا تأكيداً بأننى
سلكت طريقاً سليماً موثقاً إلى الحق . .

٦

وهكذا يقوم صدق الله سنداً للحدس وضمناً للحقائق أو المعانى الفطرية.
ولكننا سبق أن رأينا أن تلك الحقائق أو المعانى لا ينقصها فقط ضمان الصدق—
ذلك الضمان الأوفى الذى قدمه صدق الله وكاله ، بل أيضاً ينقصها ضمان
الثبات فى الزمن . ومعنى هذا أن تذكرى أنى سبق أن تيقنت من أمر ما عن
طريق رؤيته بالنور الطبيعى أنه كذلك ، لا يغنى عن إعادة نفس التجربة
للنفسية كل مرة ، لأنه لا ضمان لاستمرار ذلك الحق حقاً فى لحظة تالية . ولكن
صدق الله وثباته كما هو ضمان لصدق الحدس، فهو كذلك ضمان لثبات الحقائق ،
لأنه ثابت كما أسلفنا بحكم كاله فلا تتغير إرادته من وقت إلى وقت ، فهمى
لهذا أبدية ، كما أن ثباته ضمان لاستمرار الوجود ، لأن استمرار إرادته من جهة ،
وتقطع الزمن من جهة أخرى يجعل من الله واجب الوجود لا كخالق ابتداء
فقط، بل وكحافظ لوجودات مخلوقاته فى الزمن أيضاً ، ولا يكون ذلك إلا بمثابة
خلق مستمر . وبهذا نستطيع الجزم بأن الله ضامن لثبات الحق وأبدية ، ضامن
استمرار الوجود ، وأنه بهذا ضامن لموضوعات الذاكرة ، مادامت عملياتها فى
التذكر صحيحة — وبالتالى يمكن أن تبني على حقائق سبق ثبوتها يقيناً مادام
تذكرى لها صحيحة دقيقة .

وهكذا يكون صدق الله هو اليقين الأسمى والضمان الأوفى للمعرفة

والوجود والحقيقة .

٩- وجود العالم

الحس تفكير وكذلك الخيلة -
فطرة صادقة في حد ذاتها -
العالم موجود وإن لم يتحقق أنه
كما يبدو لي - ما أتصوره عنه
بوضوح وتميز فهو حق - حقيقة
الطبيعة الجسمية ، الالهية -
والحركة - الله يثبت لنا العالم
وبضمانه الحس يكشف للاحقوة.

١

قد ثبت الآن أننى — أنا للشيء أو الجوهر للفكر — موجود، وأن الله كذلك موجود، وهو قد ضمن لى حقيقة كل ما أتصوره بوضوح وتميز، أى ضمن لى حقيقة الموضوعية كوجود خارجى على الوجه الذى أتصوره به بالحدس أو للنور الفطرى الدقيق . وإذا أضفنا إلى هذا أنه سواء صدق أن ما يخبرنى به الحس والخيالة موجود أم كان غير موجود على هذا الوجه فإنه صحيح أن الحس والخيالة تقوم بعملهما كجزء من نفسى أو كسلكتين من ملكات فكرى الذى هو طبيعى الخاصة المكونة لوجودى فالحس والتخيل تفكير إذن . وجزء من طبيعى التى جعلها الله الصادق الكامل هما هذا الحس وذاك للتخيل ، والله غير مخادع فلا بد إذن أن تسكون موضوعات الحس ومكونات موضوع الخيالة موجودة حقاً . وإن لم يكن من الضرورى أن يكون وجودها بالوجه الذى يمثله لى المخيالة والحس . فإن المخيالة والحس شيء غير للنور الفطرى أو التصور الواضح المتميز . ومن ثمت لا تستحق موضوعاتها للثقة واليقين ، ولكن هذا لا يمنع أن لهذه الموضوعات وجوداً ما ، لأنها تنفذ إلى فكرى خلال ملكتين من ملكاته التى فطرها الله الصادق الكامل فهمكنى إذن ، كما اننى واثق بوجودى ولأننى واثق بوجود الله الكامل أن أثق كذلك بوجود العالم، أى بمجرد وجود خارجى للأجسام التى يدعو لى الحس والخيالة إلى الاعتقاد بوجودها ، وإن لم أكن أعرف بعد كنه هذا العالم الجسمى أو الطبيعى ... وإن كان كما يمثله لى ومخيلتى أم لا .

٢

فإنه إذن كان المنفذ لى من فكرى للنقل على نفسه إلى العالم الخارجى .

وكان هذا العروج السامى خير تكأة وضمان لمعرفتى بهذا العالم ، وليس لى أن آسى لأن الحس والمخيلة بطامانى فقط على مجرد وجود العالم دون أن يعرفانى به معرفة أكيدة كمعرفتى بالله وبفسكرى فإن الله إذ ضمن الحدس أعطانى بابا لإمكان معرفة الحقيقة فى هذه الموضوعات الثرية عنى المغايرة لإنيق ، فما قد أتصوره منها شديد الوضوح والتميز فهو الحقيقة عنها أو هو الحقيقة منها دون مرآه .

٣

فلأخذ « هذه القطعة من الشمع مثلا ، فانها أخذت من الخلية توا ، ولم تفقد بعد حلوة المسلى الذى كان فيها ، وما زالت محتفظة بشىء من صهر الأزهار التى قطعت منها ولونها وشكلها وحجمها كلها ظاهرة ، فهمى صلبة باردة ليقة ، وإذا ضربت أحدثت صوتا ، وفى هذا الجسم بالجملة كل ما يمكن أن يعرفنا بالجسم معرفة يينة ، ولكن ها أنذا أقربها من الفار بينما أتكلم . فإذا بما كان باقيا من الطعام يتضوع ، وإذا بالرائحة تتبخر ، واللون والشكل بضيمان ، والحجم يكبر فتصبح سائلة حارة يصعب لمسها ، ومهما تضرب فلا تحدث أى صوت . فهل يبقى نفس الشمع بعد هذا التغير ؟ يجب الاعتراف بأنه باق فما من أحد يشك فى هذا أو يحكم بغيره ، فما الذى كنا نعرفه فى هذه القطعة من الشمع تلك المعرفة الهيينة ؟ لا شىء يقينا مما لاحظت فيها بالحواس من حيث أن كل ما وقع منها تحت الذوق والشم والبصر واللمس والسمع قد تغير والشمع باق هو نفسه فينبغى إذن أن نظل متفقين على أننى لن أستطيع أن أدرك بالخيال هذه القطعة من الشمع بالذات ، لأن الأمر بعد أكثر بداهة فيما يتعلق بالشمع على العموم ، ولكن ما هى هذه القطعة من الشمع التى

لا يمكن إدراكها إلا بالعقل أو للفكر فمن المؤكد أنها هي يمينها ما اعتقدت دائماً أنها إياه منذ البداية . إن ما ينبغي إلى حد كبير ملاحظته هنا أن إدراكها ليس إبصاراً ولا لمساً ولا تحميلاً ، ولم يكن شيئاً من ذلك قط ، وإن كان الأمر قد بدا من قبل كأنه كذلك ، ولكنه مجرد نظر فكري ، قد يكون ناقصاً مبهماً كما كان من قبل ، أو واضحاً جلياً كما هو الآن ، بحسب درجة انتباهي لقومياته التي تكون منها^(١) . وهكذا لو « فرقنا بين الجسم وأشكاله الخارجية ، وتأملناه عارياً تماماً كما لو كنا قد أعريناه من ثيابه » فمن المحقق أن ما يبقى لطبيعة الجسم هو أنها مجرد الامتداد والملاقات المختلفة التي يمكن أن تقوم في الامتداد أي الحركة . فإذا كانت النفس جوهرها ماهيته التفكير ، وكان الله جوهرها ماهيته السكال الأسمى — كال الحق وكال الوجود — فإن الجسم ماهيته الامتداد . . . وكما أن لواحق النفس هي التفكير والإرادة ، فإن لواحق الامتداد هي الأشكال الفاجمة عن الحركة .

وهكذا يثبت الله العالم ويطلعنا ليس فقط على وجوده ، بل ويضمن

لنا أيضاً حقيقة المنبوذة تحت غشاوة الحسوسات .

(١) التأمل الثاني — ترجمتنا العربية — ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٢ .

١٠- المنهج

ضرورة المنهج - قاعدة
اليقين - التقسيم أو التحليل -
التأليف والتركيب ودور الفرض
والتجربة - الإحصاء والمراجعة
- حدس واحد لسلسلة الأدلة
والروابط - إدراك العلاقات
هو الأساس - ما المنهج .

١

أما وقد عرفت ما وسيلتى إلى معرفة الحقيقة عن أمور العالم وعن نفسى خاصة على السواء وكيف تكون هذه الوسيلة مضمونة للصدق لا ذاتيا فحسب بل وموضوعيا كذلك ، فاننى يجب قبل أن أبدا بتطبيقها أن أضع من الشروط المحدودة الواضحة مما يكفل اتباعه بنظام ودقة عدم الإنحراف عما ينبغى إتباعه للوصول إلى الحقيقة الثابتة المضمونة .

وليست هذه الشروط فى أحسن صورها سوى قواعد المقال عن المباحج الأربعة المشهورة ، التى وردت فى القسم الثانى منه .

٢

وأول هذه القواعد قاعدة اليقين المشهورة التى كانت بداية البحث عن الحقيقة ، وهى « ألا أتقبل أبدا شيئا ما على أنه حق ما لم أعرف يقينا أنه كذلك ، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر ، وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز ، بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك » .

ومعنى هذا — كما سبق أن ألمعنا — أن تكف الإرادة — وهى المنوطة دون غيرها بالحكم — عن أجازة أى شئ على أنه حق إلا فى حدود ما يعرفه للفهم أو الإدراك واضحا متميزا بحيث لا يكون من الاقتناع به بد ولا مفر .

٣

ثم يأتى بعد هذا دور « تقسيم كل واحد من العضلات التى سأخبرها

إلى أجزاء على قدر المسقطاع وعلى قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه ، أى أن نحلل الموضوع إلى عناصره الأولى ، فإن الحدس يدرك البسائط دون غيرها ، إذ البسيط واضح متميز بذاته ، سهل التداول بالفكر .



ثم بعد هذا « أسير أفكارى بنظام ، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة ، كى أترجق قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيباً بل وأن فرض ترتيباً بين الأمور التى لا يسبق بعضها الآخر بالطبع » وهذه هى قاعدة التأليف ، أى التركيب التدريجى للأشياء بعد أن حلت إلى عناصرها أو بسائطها وهذه القاعدة تقوم على الفرض الذى يقيم نظاماً مؤقتاً بين تلك العناصر إن لم تقبى لنا الرابطة الطبيعية بينها من بداية الأمر ، حتى نصل إلى النظام الداخلى للموضوع الذى نبحثه وللعلاقات التى بين عناصره ، لأن الفكر بطبيعته لا يفهم بوضوح إلا البسائط والعلاقات .
ولسكن يجب تحقيق الفرض فى النهاية عن طريق التجربة .



وأخيراً يأتى دور إحصاءات شاملة ومراجعات كاملة لكل الأصول والمطويات بحيث أكون على ثقة من أننى لم أغفل شيئاً » وبحيث يظل حاضراً فى فكرى محور الرابطة بين الحدود الكثيرة التى تتكون منها السلسلة الكبيرة الطويلة من الحجج البسيطة . » وبهذا اتبين كيف انتقل من رابطة إلى أخرى بسرعة لا تدع مجالاً للذاكرة كى نخطئ فأحصل على حدس لكل فى وقت واحد . أى أرى الرابطة التى تربط

سلسلة الجميع كلها ، وقد رجعت ولاف بينها ، حتى أراها متمثلة في ذهني في وضوح شديد ، هو علامة لليقين الحدسي التي لا ترد .

٦

وهكذا لا يكون الحدس والاستنباط هما المنهج ، بل المنهج هو
« ما يبين كيف - ب أن نستعمل الحدس حتى لا تقع في الخطأ المضاد للحقيقة
وكيف يجب أن يعمل الاستنباط حتى نصل إلى معرفة جميع الأشياء^(١) » .

(١) الأحكام إقادة العقل — ق ١٤ .

١١- المعرفة المضمونة

الحقائق الأبدية وأقسامها —
معركة الأجسام ، الصفات
الأولى والصفات الثنائية —
الانتهاى بها إلى حقائق
الرياضة — حقائق المطلق — انتهاء
الكل إلى الذكاء — دور
التجربة في المعرفة حقائق الأخلاق
مدركة بالعقل كذلك .

١

مادام العالم مكونا من النفس التى جوهرها الفكر ، ومن المادة التى جوهرها الامتداد ، وما دام هذا وتلك لا يعرفان الا بالفكر دون غيره ، وذلك من طريق ادراك الحقائق الابدية التى هى طبائع وماهيات صادقة ثابتة مضمونة بصدق الله وثباته ، فيمكن اذن تقسيم هذه الحقائق حسب ما يختص منها بكل موضوع . إلى حقائق المنطق التى تتصل بالعقل ، وحقائق الاخلاق التى تتصل بالإرادة والسلوك ، وحقائق الرياضة التى تتصل بالعدد الذى ترد إليه قوانين الطبيعة بما أن المادة ليست — كوضوح للمعرفة الواضحة المتميز — الا مجرد امتداد خاضع لقوانين الحركة .

٢

وخلاصة الامر فى معرفة الاجسام — بما ان الحرفة الحقة هى معرفة المقولات ، أى ما يمكن تصويره بوضوح وجللاء يبلغان به حد اليقين — أن لهذه الاجسام صفات أولى هى تلك الصفات الرياضية من العدد الذى يعين المقدار فى الحساب ، والشكل الذى يعين الحجم فى الهندسة ، والحركة التى تعين الزمن فى الميخانيقا ، كما أن هناك صفات ثانية هى الصفات الفيزيكية من لون وصوت وطعم ورائحة وهلم جرا .

٣

أما الصفات الأولى أو الصفات الرياضية فهى قوام ماهية الاجسام ، وهى وحدها المقولة فيقيننا عنها اذن . بناء على صدق الله وضمانه ليقين الحدس . يقين ذاتى وموضوعى معا أى أن هذه الحقائق هى مقومات الماهية الجسمية نفسها ، أى صفات

الجوهر المادى بصرف النظر عما لديه عنه من معنى أو معرفة . فأننا - كما سبق أن اشرنا فى مثال الشمعة - لا يمكننا أن نعقل الجسم الا على أنه امتداد . فليس الجسم اذن - كوضوح للمعرفة الحدسية أى اليقينية - الا ما يملأ الفضاء فى زمن ما خاضعا لقوانين العدد . ومادامت هذه المعرفة بالاجسام يقينية بالنور الطبيعى ، فهى اذن حقيقة ومطابقة للواقع لأن الله ضامن الحدس ومضى الصدق على الصدق على كشفه (ذلك الكشف العقلى الذى يكاد يكون كشفا صوفيا فى نفس الوقت ، إذ صارت معرفة العالم مستمدة من معرفة الله متوقفة عليها) .



أما الصفات الثانية فتغير موجودة الا بالنسبة للحواس ، فهى لاتخص الاجسام نفسها ، بل هى اثر لها فيما فليس فى الجسم لون من أى نوع ، بل فيه حركات متفاوتة السرعة وكذلك الطعوم والشمومات ليست الا انرا لحركات اجزاء من المادة متحركة فى للذات المقدر ، والحاسة . فالمحسوسات اذن مستمدة من طبيعة الانسان المخلوق ، لامن صدق الله الخالق ، فهى وهم من أوهام الفكر لا كشف من انوار الحدس .

وهكذا تنتهى قوانين المادة إلى قوانين الرياضة ، فمعرفة الطبيعة الجسميه إنما تكون بحرفة الحقائق الرياضية وهى طائفة من الحقائق الابدية التى تمثلها المعانى الفطرية .



فاذا انتقلنا إلى قواعد المنطق ، اذا هى ليست قواعد للمنطق الصورى ، بل ما يكشفه العقل من حقائق عن شروط عمله ، أى عن طبيعته الهريجة التى تراها بالجللة خاضعة لقانون عدم التناقض النسبى ، ولقانون العملية .

٦

فالمعرفة هنا وهناك وفي كل موضوع، ليست الا معرفة الحقائق الابدية التى ليست معانيها شيئاً آخر إلا تلك التى يمكن بالعقل بطبيعته الخاصة أن يحدسها ، فتدس الرياضه إلى المدطق أو قوانين العقل أى ظواهر طبيعة العقل اذ يعمل فى نفسه ليكشف خصائصه وبعينها . فاذا فدون المعرفة - ايا كانت موضوعاتها - واحد كلها، تجد فى الذكاء وحدتها ، فالذكاء هو الذى يبين للارادة الجانب الذى يجب أن تنهاز إليه » فالعلوم جميعا ليست سوى الذكاء الانسانى الذى يبقى واحدا وعين ذاته مهما يكن من تباين الموضوعات التى ينصرف إليها ، دون ان يحدث ذلك التباين فى طبيعته من التغير أ كثر مما يحدثه تباين الأشياء فى طبيعة الشمس التى تجلوها .^(١)

٧

وهكذا يرد ديكارت العلم كله إلى الرياضه بل إلى المعقول نفسه كموضوع فريد للعقل الانسانى الذى يضمن الله صدقه ، لأن الفكر لا يدرك ألا ما هو من طبيعته فالحدس يدرك المعانى الفطرية وكل ما هو معقول صرف ليس غير والمعانى الفطرية هى هى الماهيات وهى هى الحقائق الابدية كما تتمثل للعقل .

٨

فالله قد خلق الفكر بحيث تكون له القدرة على أحداث المعانى الفطرية ، واحداثها بمعنى كشفها فى نفسه وبنفسه شيئاً فشيئاً، وهذه المعانى ليست سوى الصور الصادقة للحقائق الابدية التى هى - كما برهنا فى الباب الأول -

الماهيات التي خلقها الله ويضمنها ، والتي هي قوانين العالم الذي يضمن الله لنا وجوده كخلقة خلقها هو في الزمن .

٩

ولكن ماهية أى شيء تتضمن أنه موجود . والحقائق الأبدية لانهاية امددها ، نكشف منها جديدا لا ينفذ بمقتضى قانون عدم التناقض النسبي وقانون العلة السكافية كلما وجهنا فكرنا إليها وبهذا يمكن إقامة عدد لانهاية له من نظم العلاقات فيما بين أى عدد منها وكلها يتضمن معناها انها ممكنة الوجود الواقى أى الجوهرى في الزمن - لأنها حقيقة . ولكن أى هذه النظم التي لانهاية لها اراد الله أن يكون هو النظام المختار لخليقته الموجودة فعلا ؟
بالتجربة وحدها لابقوة الاستدلال نستطيع أن نعرف أى هذه الوجوه كلها قد اختاره الله .

١٠

فعمل التجربة اذن أن ترشدنا إلى النظام الذي اختاره الله نظاما لخليقته فعلا من بين النظم الممكنة التي لانهاية لها ، كما انها ايضا لازمة لتحقيق نتائج الفرض الذي بنينا عليه التأليف ، أى فرض نظام معين للعلاقات بين البسائط في موضوع ما ، اذ يدعى الا بعد ذلك الفرض الحقيقة الواقعة فعلا - وهذا الخطورة القصوى - الا إذا ثبت لنا ذلك قطعا ، وبحك هذا هو التجربة في النهاية لتحقيق من صواب الفرض .

١١

واذا انتقلنا إلى حقائق الاخلاق ، لم نجد للخير خارجيا بنظامه وقوامه ، بل نجد ان الخير هو ما أرانا للور القطرى أنه خير ، بنفس الوجه الذي به يرينا

أن شيئاً ما حق . ولا غرو ، فإن النور الفطرى يربنا ماهية الله متمثلاً فيها الحق الاسمى ، باعتباره السكمال بالاطلاق . فالنور الفطرى كنفيل اذن أن يطلعنا على الخير ، « والارادة - طواعية وبمحض حريتها (لأن هذا فى طبيعتها) ولكن مع هذا دون أن تخطئ - تتجه إلى الخير الذى تعرف به بوضوح »^(١)

فإن الله بما هو الحق والخير الاسمى مما قد جعل فينا - اذ منحنا القدرة على ادراك عظمتة باعتباره كذلك - ان نعرف الحق وأن نعرف الخير بطبيعتنا الخاصة . أى بفكرنا وبواسطة النور الطبيعى الذى هو دليل على قدرة فكرنا على تلقى معرفة حدسية من الله . «

(١) الردود على الاعتراضات الثانية - المسلمات .

١٢- المصدر والضمان

(١٢)

المصدر والضمان

وهكذا تصبح فكرة الله عند ديكارت إذ ربطت مفهومه الأسمى بنظرية المعرفة — هي فكرة رابطة الوجود المتصلة التي تتضمن كل شيء ، والتي يجب لكل ما ينبغي أن تكون له حقيقة أن يجد لنفسه فيها مكاناً « فإننى لا أعنى الآن بالطبيعة بالاجمال شيئاً آخر غير الله نفسه أو النظام والترتيب الذى أقامه الله فى الأشياء المخلوقة »^(١).

فحقيقة الجزء أو الواحد إنما تكون له من حيث إرتباطه بالكل .

وبغير الله لا سبيل إلى يقين عن قوانين العقل ولا ثقة بها ، ولا سبيل إلى يقين عن قوانين العالم وطبيعته ، ولا سبيل إلى يقين عن واقعيتها .

فالله مصدر اليقين كما هو مصدر الوجود وهو واهب الحق وضامده ، كما أنه خالقه وباريه .

(١) التأمل السادس .

الأخلاق

- ١ - الخطأ والخطيئة
- ٢ - حرية الإرادة أساساً للمسئولية
- ٣ - الخير والشر
- ٤ - بناء الأخلاق
- ٥ - تقويم وتعقيب

١- الخطأ والخطيئة

- التمييز بين الخطأ والصواب —
- الخطأ من سوء فعل الارادة —
- الخطأ والخطيئة — هل الله
- مستول عنهما — تبرير الله .

١

إذا كان الله هو واهب المعرفة كما هو مصدر الوجود وهو مرتب الفكر ، كما أنه مرتب العالم ، فمن أين إذن يأتي الخطأ في عمليات العقل إذ « بما أن الله لا يخطئ ، فمن المؤكد أنه لم يمنح الإنسان ملكة التمييز بين الخطأ والصواب بحيث يخطئ البتة إذا استخدمها كما ينبغي ، ومع هذا تعلمنا التجربة أننا نخطئ في أخطاء لانهاية لها ^(١) .

٢

ولكن إذا اعتبرنا الإنسان نفسه مجرد مخلوق محدود متناه في ملكاته وشروط وجوده ، أدرك بسهولة أن ما يقع فيه من خطأ إنما مرده إلى هذا وأنه لا حاجة به إلى ملكة خاصة يمنحه الله إياها كي يخطئ بمقتضاها ، بل يكفيه لكي يخطئ أن تكون خاصة التمييز بين الخطأ والصواب كما يمنحه الله إياها فعلاً أي متناهية غير مطلقة أو كاملة كما هي في الله ونفى بأنها غير كاملة طريقة عملها ومبلغ توفيقها في الحصول على نتائج صحيحة غير مضللة ، لا إنها غير كاملة من حيث طبيعتها إذ هي بهذا الوجه كاملة تماماً في رأي ديكارت ، وإلى هذا التفريق يشير ديكارت بقوله « إذا أنا استعملتها كما ينبغي » فالسألة هنا مسألة وضع نهج لعمل هذه الملكة الكاملة من حيث طبيعتها . . وهذا تبدأ كلمة الاخلاق في الظهور بكل ما للنهج العمل من ضرورة ومن قوة للأخلاق السكامة حينما كانت بين النظر والعمل فجوة أو هوة .

٣

فإذا كان كمال الله وطيبته يمنعان وبجملان أن يكون قد حبان إدراك انقص مما ينبغي لي لادراك الحقيقة في كل أمر قد يمر لي مفرقه واتاحها ،

(١) التأمل الرابع .

واذ كان الحكم - وهو رهن الارادة دون غيرها - بغير عيب فى حد ذاته من حيث أن حرية الاختيار المحضة - أى مجرد الاختيار بين حدى شرطية منفصلة - لا يشوبها فى أى نقص بل انها كاملة بحيث أراها مشبهة بنظيرتها فى الله ، فمن اين اذن يأتى الخطأ فى احكامى ؟ أمن الادراك والنور الفطرى كفىل بهدايته المكيمة المضمونة بصدق الله وكاله ؟ أم من الارادة وهى لدى كاملة غير ناقصة ولا شوهاء ؟ لاشك أن النقص لا يأتى من هذه الملركة ولا من تلك كمنوحتين لى من قبل الله الصادق السكامل الذى لا يندع البتة . فلا يتبقى اذن سوى أن الارادة أو حرية الاختيار - وهى بغير حد عندى كذلك للقى فى الله - أكبر وأرحب بكثير من ملركة الادراك التى أعلم وأشعر أنها اقل كثيرا من نظيرتها فى الله ، وان كانت كافية بالنسبة لى ك مخلوق محدود غير متناه . (فان الادراك البشرى بغير عيب رغم حده كما أن العين بغير عيب كمحو ابصار . وان لم يكن معنى هذا أنها ترى إلى من غير محدود أو تخترق الحجب والاستار) فاذا لم أحبس حرية الاختيار فى نفس حدود الادراك ، بحيث لا تحكم الا اذا تبين لها الحق مقمزا فى الادراك بالنور الفطرى ، ومددتها إلى غير ذلك من الأشياء ، وهى مجرد ملركة اختيار تسوى بين الطرفين ، كان من أسرار الأمور - ولم يتبين لها الحق بعد فيجتذبها إليه بميزته الخاصة - أن تضل فتختار الخطأ بدل الصواب ، والشر بدل الخير (والادراك يدرك الحق والخير بنفس الطريقة لان لديه معنى السكامل الذى يجتمع فيه الحق الاسمى والخير الاسمى) مما يجعلنى اخطئ . واعتبر



« ولا شك اننى خيرا اصنع اذا امسك عن الادلاء برأى ما فى شىء متى كان لا يدركه عقلى بوضوح وجلاء كافين ، فإنه من البديهي اننى اخطئ اذا

اثبت ما ليس صوابا ، فانه اذا وافق الحقيقة منه شيء لسكان ذلك صدفة
بحجة ولما منع هذا اننى أسأت استعمال حرية ارادتي ، لان النور الطبيعي يعلمنا أن
معرفة الادراك يجب أن تسبق دواما حزم الارادة^(١) » وهكذا نعود إلى
الارتباط الضروري الواجب الالتفات إلى توكده دواما في كل احكامنا بين
الارادة والادراك ، وعدم السهو عن أن الارادة ليس لها من الحق في الحرية الا
كقوة لجوهر الفكر أو النفس ، تتمتع الادراك وتنتظر أن يعرض عليها الاشياء
بحيث لا تحكم الا لما يتبدى بالنور الفطري جليا متميزا ، وهي بغير هذا تستعمل
حريتها كملكة للاختيار كأنما هي جوهر قائم برأسه ، بينما هي مجرد وظيفية
أو ملكة ، فتجول بذلك في غير ميدانها الحق : وليس ذلك الا الضلال الذي
لا تتفق فيه الهداية الاصدفة وسنوحا .



فالخطأ اذن تنحصر علته في مجرد تسرع الارادة وخروجها عن الحدود
المشروعة لها كمجرد قوة لجوهر الفكر أو النفس ، ولما كان النور الفطري
يكشف لنا الحقائق كلها ، بما فيها حقائق الاخلاق ، أى يبين لنا ما هو خير
كما يبين لنا ما هو حق . ومادامت الارادة هي التي تحكم أى تفعل لأحدى حدى
للشرطية المنفصلة ، ايا كان الموضوع سواء تعلق بالحق أم تعلق بالغير . . .
فالخطأ في الحكم اذن خطيئة أيضا ، لأنه يكون مصدر الشر حينما يكون
الموضوع الذي يفصل فيه متعلقا بالغير . بل أن الخطأ خطيئة كذلك
حتى في المسائل التي موضوعها الحق لأن ضلال الارادة واحد أيا كان

(١) التأمل الرابع .

للموضوع، ولأن الحق والخير لا انفصال بينهما في النهاية، من حيث أن الله هو الحق
الاسمى والخير بالأطلاق، جوهر واحد غير منقسم ولا مجزأ .

٦

فالخطأ والخطيئة هنا واحد، لأن الشر أو الفلأ لم يعد مرده بالذات إلى
الجهل أو ضعف الإدراك القد، هو سلب ونقص، بل مرده بالذات إلى عمل
إيجابى هو عمل الإرادة. فان مثلها هنا اذ يخطئ، — وهى صاحبة الحكم —
كمثل القاضى الذى يفصل فى الدعوى قبل أن ينتهى من تحقيقها، وقبل أن
يتبين فيها مفصل الحق الذى لا يعدو العدل ولا تعتوره الشبهة من أى سبيل .
فبهذا يكون الفلأ خطيئة خلقية ولا جدال، ويكون التوحيد تاما بين المعرفة
والاخلاق، بحيث يكون الحكم فى أبسط المسائل العقلية عملا خلقيا فى نفس
الوقت وبنفس الوجه .

٧

وهكذا يتبرر الله من أن يكون علة اصالية أو مشاركة فى الخطأ
والخطيئة، اذ لو كانت علة الخطأ هى الجهل أو نقص الإدراك — كما هو الحال
عند سقراط مثلا — وكانت الإرادة خيرة بطبعها لاجريرة لها فى الخطأ
والخطيئة، ربما أصاب الله من ذلك رشاش لوم لأنه خلق الانسان عرضة للخطأ
بحكم ملأكة منعه اياها ناقصة بطبعها شوهاء الأداء . أما الآن فان الله بمنأى
عن اللوم وهو لا يريد الخطأ للانسان، وانما هو الانسان يسىء استعمال ما أعطى
من حرية جزيلة فى الاختيار، فيقع فى الخطأ والمآثر .

٢ - حُرِيَّةُ الإرَادَةِ أَسَاسًا لِمَسْئُولِيَّةِ

حرية الإرادة وعدم الاكتراث .
شرط الانتباه — شتان إرادة الله
وإرادة الانسان — حرية الله غير
مكتثرة وحرقتنا لا بد مكتثرة —
قيمة الارادة وحريتها في الاختيار .
— فضيلة الارادة للحقة .

١

ولكن الإرادة بهذا الوجه لا ينبغي أن نحد بأنها محض القدرة على الاختيار بين حدى الشرطية المنفصلة وإلا انصدمت بهذا الصلة بينهما وبين الحق والخير المدركين بالنور الطبيعي ولقد بهذا ضمان تحرى الخير والصواب وفى العمليات العقلية التى رأينا أنها بنفس الوجه عمليات خلقية بما هى قائمة على ملكة الحكم المختصة بها الإرادة فالإرادة إذن يجب أن تكون جد مكثرة ومنذبهة لتتبعيتها للادراك ، فكيف بها مع هذا مجرد حرية اختبار ؟

٢

وهذه أم للسائل فى موضوعنا من ناحية الأخلاق لأنه منوط بها التمييز بين حرية الاختيار وعدم الاكتراث ، ومنوط بها كذلك إرتباط الإرادة بالخير والحق مع بقائها مع ذلك حرة تمام الحرية كإرادة الله تماماً ، ومنوط بها أيضاً أن تفسر لنا إندفاع الإرادة - رغم هذا الإرتباط التام بالحق والخير - إلى غير الحق والخير ، فتختاره على اعتبار أنها بطبيعتها كملكة اختيار تسوى بين الأشياء أى غير مكثرة . فكان مرجع الأمر كله إلى التوفيق بين الحرية والاكتراث .

٣

ولكن الحرية ليست شيئاً سالباً ندعوه عدم اكتراث ، بل هى قدرة حقيقية وموجبة على التقرير وهذه القدرة لا تعرف بدليل مغاير لذاتها بل بمحض وعينا المباشر لها ونحن نستخدمها^(١) فالحرية إذن ليست هى عملية التقرير بل هى القدرة عليه كما تترامى فى تلك العملية ، « فالإرادة قبل أن تقرر شيئاً

(١) مبادئ الفلسفة - الباب الأول - المادة ٣٩ .

تكون دائماً حرة أى لها القدرة على اختيار أحد الحدين ، ولكن ليس معنى هذا انها تكون بذلك دوماً غير مكترثة . . . فشرط الحرية الذى يميزها من عدم الاكتراث هو الانتباه لما يجب أن يصنع أو يقرر ، فإنه متى توفر الانتباه لدى الإرادة انتفى عدم اكترائها وبدا فيها ميل عظيم لاتباع نور الإدراك لمحض حريتها ، أى بفعل ذاتي منها لا بضبط خارجي عليها ، فلا يبقى لها أثر من عدم الاكتراث ، أو استواء الطرفين .



ولكن إذا كانت حرية الإرادة إنما تكون لها بقدر تحررها من عدم الاكتراث الذى يبدو حرية كاملة سامية فى الظاهر ، بينما هو « أخط أنواع الحرية » فقيم إذن دعوى ديكرت العريضة أن الإرادة دون غيرها هى التى يدرك كلها فى الإنسان حتى أن هذا الكمال ليعدل كمال حرية الله نفسها سواء بسواء ؟ أليست حرية الإرادة الإنسانية إنما تسكمل حين يشرق النور الفطري فتقبين طريقها إلى الحق والحرية بحكم طبيعتها ، لأن فى طبيعتها أن تنحاز إلى الحق أو للخير متى بدا واضحا فى الإدراك^(١) . ولا يكون ذلك فى جميع الأحوال التى يطلب فيها إلى الإرادة أن تختار ، فهل حرية إرادة الله من هذا القبيل بحيث تقميد هكذا بمحدود الإدراك ولا ينبغى أن تنفصل عنه ؟



أما من حيث أن الإرادة إرادة ، أى مجرد حرية اختيار بين حدى الشرطة للنفصلة ، فإن إرادة الله فى هذا سواء وإرادة الإنسان . ولكن الله جوهر

(٢) الخطاب « ٤٧ » .

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

واحد كله فعل خالص ولا إفعال فيه ، ففعل الإدراك وفعل الإرادة والخلق عنده واحد تماماً^(١) . وليس من حق أو خير ، وليس من نظام أو قانون أو باعث من بواعث الخير أو الحق إلا وهو معلول له وخاضع له^(٢) لأنه علة فعلية للخير والحق^(٣) بينما الإنسان يتلقى الحقائق مفروضة عليه خاضعاً لها ، فطبيعة الحرية الإلهية ليست كطبيعة الحرية الإنسانية . أما عن الإنسان فإن طبيعة كل ما هو خير وحق تتمثل له معينة مفروضة من قبل الله فلا يستطيع بعد إذن أن يكون غير مكترث إلا حين يحمل ما للخير وما الحق . ولهذا كان عدم الاكتراث غير مؤائم لماهية (طبيعة) الحرية الإنسانية . أما الله فانه — على العكس من ذلك — هو الذى أقام (جعل) الخير والحق بإرادته من جهة الأزل فهو لا يكثرث لكل ما كان أو ما سيكون^(٤) . فالخير والحق مفروضان علينا بما لهما من ضرورة ، إذ أراد الله لهما تلك الضرورة بالنسبة لنا ، لا تملك معهما تعزفاً ولا من سلطان ضرورتهما تحملاً أو تحوراً . بينما تلك الضرورة التى لهما بالنسبة لنا ليست بموجودة فيهما بالنسبة للخالق لأن الحقائق الأبدية تستمد ضرورتها من إرادته إذ خلقها ، وليس العكس — أى أنه خلقها لأنها ضرورية — بصحيح البتة . فهمى فعل حر من أفعال إرادته ، وهى لا ضرورة لها من جهته ، ولا خضوع له لضرورتها تلك التى أرادها لها ، ولكن كل ما لها من ضمان الثبات وهو كاف — إنما هو من ثبات إرادة الله بما هو السكال الاسمى^(٥) فالحق والخير مفروضان علينا . إذن من الخارج ، والإدراك للاحيلة

(١) خطاب رقم ٤٨ .

(٢) الردود على الاعتراضات السادسة الفقرة ٨ .

(٣) الردود على الاعتراضات الخامسة .

(٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .

(٥) خطاب إلى الأب مرسن في ١٥ أبريل ١٩٣٠ وخطاب في ٦ مايو ١٩٣٠ .

له فيهما ، وكذلك الإرادة لا حيلة لها في عدم الانحياز إليهما متى وقعا لها عن طريق الدور الفطري في الإدراك ، بل بالعكس أنها حينئذ تنعاز إليهما بمحض طبيعتها الذاتية وبمحض حريتها كقوة لجوهر النفس أو الفكر^(١) .

غير مضبوط عليها حينئذ من خارج ، أى من خارج طبيعتها بما هي كذلك ولكن يجب أن نلاحظ هنا أن الإرادة كان لا يزال لها أن تختار في عدم اكتراث لأى من الطرفين تختار ، ولكنها بهذا كانت تتجاوز الخير والحق إلى الخطيئة والخطأ . . فهي إذن لا تكون غير مكترثة إلا حينما لا يرفع لها الدور الفطري بالحق والخير وتصر هى على أن تجعل الاختيار ، فتقع في الخطأ والعمار ، لأنها بدون الدور الفطري الذى موضعه الإدراك - قوة الفكر الأخرى - عمياء لا بعصر لها وقوة اختيارها قوة آلية عمياء لا فضل لها ولا فضيلة فيها . ومن هنا . . أى من حيث خارجية قانون الخير والعق بالنسبة لارادتنا ، وخضوعه تماما لارادة الله كان الفارق الكبير بين حريتنا التى يجب أن تكون مستنيرة بهدى ذلك القانون عارفة به مكترثة له وفي طبيعتها الخاصة أن تنعاز إليه متى رفع لها بالدور الفطري . . وبين ارادة الله التى اختيارها خلق حر وإيجاد أصلا وابتداء . فالحرية غير المكترثة في الله مرادفة لسكاله ، وهى في الإنسان غرور وتفاض عن قص طبيعته وعجزه وخضوعه لإرادة تملوه ففصيلة إرادته أن تكترث لتلك الإرادة الثانية ، وأن تنقبه تماما لشريعتها التى هى قوانين الحق والخير المتاحة الخاصة بها خلال الدور الفطري وهى لهذا الاكتراث المركب في طبيعتها تبلغ كال حريتها ، كإرادة حية . وقوة لجوهر عاقل ، تعرف الغاية وتضمرها وتتربص لتحقيقها .

(٢) الردود على الاعتراضات الثانية .

٦

فإذا أدر كفا جيداً أن قيمة الإرادة ليست في ذلك الاختيار الآلى بين
 حدى الشرطية المنفصلة ، ولكن في كيفية ذلك الاختيار ، وجدنا إرادة الله
 غير المسكثرة هي هي خلق القانون وخلق الوجود ، بينما اختبار الإرادة
 الانسانية إنما هو حكم وجود لما هو موجود فعلاً - خيراً كان أم حقاً -
 مفروضاً من الله في حقائقه الأبدية خلال النور الفطرى فمجال إرادتنا مشروط
 بما أراده الله ابتداء . ومجال إرادة الله غير مشروط بشيء لأنه كلى القدرة
 إطلاقاً لإرادتنا إرادة كشف واهتداء . من حيث إرادته إرادة خلق وشرع
 لما يكون الاهتداء إليه هو عمل إرادتنا وغايتها التى تبلغ بتعريفها ونعمتها
 غاية كمالها الذاتى من حيث هي مفوطة بالحكم أى بالتقرير ، لا بأى اختيار
 إذ أى اختيار إنما يكون صحيحاً ذا قيمة للقادر دون غيره أن يجعل ما يختاره
 هو الحق والخير ، وذلك ليسر الله وحده بحكم كماله الأسى .

إذن يمكننا القول بأن الإرادة الانسانية من حيث هي ملكة للحكم ،
 حكم الوجود لما هو موجود فعلاً لا ملكة خلق أصلاً وابتداء ، لا شبه
 بينهما البتة وبين إرادة الله التى هي إرادة خلق ، وكل الشبه إنما هو في صورة
 الشرطية المنفصلة التى يكون الاختيار بين حديها . . . ولكن من حيث
 قيمة نفس الاختيار وما يترتب عليه ، شتان اختيار واختيار . وشتان
 إرادة وإرادة .

٧

ومن هنا تكون الإرادة هي المسئولة عن الحكم ، ومن تمت عن
 الخطأ والخطيئة . وعلى هذا يجب الإرادة كى تقوم بمسئوليتها أن تدرك

حدود وظفتها . وأن تدرك أن سبيل الحق والخير إنما هو عن طريق النور
الفطرى الذى به يهدينا الله إلى ما جعله منذ الأزل حقا وخيرا ، وأن تدرك
كذلك أنها مجرد ملكة أو قوة للفكر لا جوهر مستقل بنفسه وله حريته
الخاصة ، فتنتبه إلى صلتها بالادراك ، وأن تحزم أمرها على التربص بالحق
والخير أن يرفعا لها فى الادراك . فالانتباه والحزم الحازم على الارتباط بنور
الحق والخير ، أول خطوة فى العمل الخلقى السليم إطلاقا ما دامت الإرادة
هى المسئولة عن الخطأ والخطيئة . ففضيلة الإرادة إذن — به الفضيلة إطلاقا
لدى الانسان — أن ترتبط إرادته بالحق والخير وأن تتعزها فى الحكم
تحريا دقيقا فى حذر وتخرج ، حتى إذا رفعا لها عن طريق النور الفطرى فى
الادراك لرمتهما ومضت فى إنقاذها بكل قوتها « فما الفضيلة إلا الإرادة
العازمة الثابتة لانقاذ ما نحكم بأنه الخير ، وأن نستعمل كل ما فى الإرادة
من لدينا من قوة لاحسان الحكم »^(١) .

وهل الحكم لدينا إلا عمل الإرادة ؟ فتعزى الحق والخير تحريا دقيقا ،
ثم انقاذ ذلك بحزم وثبات هو الفضيلة جمعا ومنعا باعتبارها كيف الفصل ،
بصرف النظر عن الفعل ، أو كيف الفعل الذى يقوم الفعل أيا كان ذلك
الفعل ، والذى بضاده لا يكون تحصيل الحق والخير إلا سنوحا نشكر عليه
الصدقة ولا تحمد له الإرادة والمريد .

(١) خطاب إلى الأميرة اليعاقبات فى ١٨ أغسطس سنة ١٦٤٥ .

٣- الخير والشر

هل الخطأ والشر سلب خالص -
كيف بهما عمل إيجابي - هل يريد
الله الشر - غايات الله غير مدركة!
هل الله مسئول عن غلط الانسان؟
الخير ما أراد الله لا العكس -
سداد إمكان وجود الله وإرادته
الأساس الوحيد للتمييز بين الخير
والشر - معرفة الله لازمة لمعرفة
الخير لزومها معرفة الحق -
لا أخلاق كما أنه لا معرفة بغير
معرفة الله معرفة صحيحة أساساً .

١

أما الخير والحق فهما الإدراك يعرفان ، وبالحدس أو النور الفطري نصل إلى اليقين في شأنهما على الوجه الذى به ندرك الحقائق الأبدية المضمونة، والتي تضم حقائق المنطق والرياضة والأخلاق وبالتالي كل حقيقة ممكنة متاحة موطئها للإنسان . ولكن ما الخطأ وما الشر في مقابل الحق والخير ؟

هل الحق هو الإدراك الالهي ؟ والخطأ هو الإدراك الإنساني في مقابله ؟ وهل الخير لإرادة الله والشر أو الخطيئة لإرادة الإنسان في مقابله ؟

كلا ! بل الخطأ أو الخطيئة عدم يقابل الكمال الاسمي ، والإنسان مكانه بين هذين بإدراكه وإرادته بما هو محدود غير كامل ، فهو لهذا مشارك في العدم من بعض الوجوه ، هو بالتالي عرضة للخطأ والخطيئة دون أن يكون لله مشاركة فيهما^(١) .

٢

ولسكن هل الخطأ والخطيئة سلب خالص ؟ أفلم نر أن الخطأ فعل إيجابي للإرادة بأن نحكم في غير موضع للحكم ، أى دون أن يتبين لها الحق عن سبيل الإدراك فمعنى هذا إذن أن الخطأ أو الخطيئة إنما هو تقرير « لا - حى » و « لا - خير » على إنه الحق والخير ، إقرار لا موجود على أنه موجود ، فهو إحلال للعدم محل الوجود ، وإحلال سلوب محل وجودات وهذا الإحلال نفسه هو العمل الخلقى ، وهو هو عمل الإرادة الإيجابية ، وهو هو الخطأ والخطيئة ، فهما إذن من جهة الإرادة عمل إيجابي ، ومن جهة الوجود - أى باعتبارهما الضبط والشر في ذاتيهما - مجرد سلب أو عدم .

(١) التأمل الرابع *

٣

ولكن « مادام الله كاملاً ، فلا بد إذن أن تكون صممته كاملة في جميع أجزائها ، وما دام ثابتاً أنه أخطئ . كما خبرت ذلك بالتجربة ، ومؤكد أن الله يريد الأصلح دائماً ، فهل معنى هذا أنني أستطيع الخطأ خبر من أنني لا أستطيعه ^(١) .

وقبل أن استطرد أرى من الحق أن نلاحظ أنه كان خيراً لا بركات أن يقول : مؤكد أن الأصلح دائماً هو ما يريد الله لا « ان الله يريد الأصلح » ، فان هذا أكثر تشبيهاً مع منطق مذهبه الذي يقرر أن لا خير ولا حق إلا بإرادة الله أن يكونا كذلك ، وبغير إرادته لا وجود لشي ولا خير . وأن تؤكد هذا المبدأ كقيل إذن أن يضع للسألة في ضوء جديد ، بحيث نرى أن ما أراده الله فعلاً - وأن بدا لأنظارنا الذاتية ناقصاً - إنما هو الأصلح قطعاً . فيقرر الله من اللوم ، وتوضع الأخلاق - من حيث أساس التمييز بين الخير والشر - وضماً متماسكاً مع بقية المذهب ومع جمع ما قرره في هذا الأمر في كل موضع آخر من كتابه كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك في أكثر من موضع .

وبهذا الوجه وحده - أي باعتبار أن الخير ليس إلا ما أراده الله ، يحق لنا أن نقول (بغير تشكك ولا سخرية) كما قال ديكارت « أليست غايات الله غير مدركة ؟ فلا ينبغي أن نحكم على أعمال الله باعتبار جزء منها هو طبيعتنا الخاصة ، بل باعتبار الكل ، فما نحن إلا ذرة ضئيلة من خليقته ^(٢) »

٤

فالسؤال الذي يختلج على شفتي المرء هنا هو « أليس الله مستولاً بعض

(١) التأمل الرابع .
(٢) التأمل الرابع .

الشيء لأنه خلق الإنسان ذا إرادة موضوعاتها - كلكة للاختيار - لا حد لها ، بينما إدراكه كليل محدود وأنواره العقلية ضئيلة كائيه ؟ فهل الله بهذا يريد الشر - أم هو لا يريد له ولكنه يسمح به فقط كما يقول أهل الكشكة ؟ .

والجواب أن معرفة الله معرفة حقة ، وكما سلف بسط السبيل إلى ذلك ، يحملنا نوقن بأن الخير ما صنع الله لأنه الكامل إطلاقاً ، ولأن غايته أسمى من مداركتنا ، فهذا هو الخير أصلاً ، وكل ما عدا ذلك فليس كذلك وإن بدا خيراً لعقولنا المحدودة . فالله غير ملوم إذن إذ خلق لنا إدراكاً نحس به كليلاً وحرية نخبرها في حد ذاتها واسعة ضئيلة ، وإنما هو قد آتانا سداد إمكان بأن نحصر الحكم فيما نقبضه - مهما قل ونذر - كحق بين النور والفطري ، فهنا ، وهنا فقط نجد طريق الحق والخير ، وفي تحزى ذلك بدقة وحزم تقوم للفضيلة كلها ، وفي تجنب ذلك أو تفكبه للخطأ والخطيئة كلاهما .

فالله إذن ليس مصدر الشر ولا هو يريد له ، ولو أنه أراد - جدلات لما كان شراً ، لأن حد الخير أنه ما أراد الله ، ولا سبيل لنا إلى معرفة إرادته إلا عن طريق ما يكشفه لنا النور الفطري - على أنه كذلك - في الإدراك .



فمعرفة الله فقط تستطيع أن تزكن إلى التمييز بين الخير وما يبدو للمجملان خيراً بينما هو ليس كذلك - أى شر - لأن الخير دائماً كحقيقة أبدية وقانون أزلى ثابت سنة الله ، فإذا اختارت الإرادة شيئاً سواه على أنه الخير ، كان ذلك غير الخير فعلاً ، أى كان شراً .

٦

وبغير معرفة الله معرفة حقيقة ، لا يكون لدينا ذلك الضمان الثابت
الأكيد للخير والعق ، ولا يكون هناك مقياس ثابت مضمون ، نعرف به الخير ،
من جميع ما يترادى لنا على أنه الخير من وجهات نظر مختلفة . فبغير الله لا ضمان
للبقين وثبات الحق ولا ضمان للخير وللإيمان به وبثباته ، بل ولا ضمان للمجرد وجود
الحق والخير أنفسهما أصلا .

وإذا اعتدنا إلهما عن غير طريق الله وضمانه لسكان ذلك عرضا ،
ولما كان الإيمان بهما قائما على أساس ركين ، بل كان ذلك هو النقد المزيف
الذى قد يحوى نفس المعلن وبمقداره الصحيح ، ولكنه لا يحمل طابع
صورة الملك أو توقيعه الذى يعطى النقد قيمته والشقة به فى الأسواق . وقيمة
الفعل الأخلاق ليست فى الخير الذى تصل إليه عفوا ، بل فى كيفية الفعل
وفى معرفة علامة الخير المميزة له سلفا بمحس ترفض كل ما لا يحمل هذه
العلامة بغير تردد ، فالوعى للخير وعلامته هى الغائية التى نحمد لها الإرادة ،
كأن وعى اليقين وعلامته هى كل قيمة اليقين لدينا ، وليس شيء من ذلك
يمكن بوجه ثابت مضمون إلا عن طريق الله ومعرفة كاله وصدقه كما أسلفنا
فى موضعه^(١) .

٧

وهكذا يكون الخير ليس ما تواضع الناس عليه من أمجاد وتشريفات
ومغانم خارجية أو لذات حسية ، فليس الحس ولا العالم مصدر الخير ، بل
هو الله يحمل الخير أصلا ، بإرادته الثابتة الكاملة ، منذ الأزل ، ويجلو لنا

(١) مجموعة آدم وثانيرى — المجلد الخامس ص ١٣٣ .

إرادته السامية خلال النور الفطرى « الذى هو دليل على قدرة روحنا على
تلقي معارف جديدة من الله ^(١) » .



فالخير كالحق — يدرك كما ندرك كل الحقائق الأبدية بالحدس أو النور
الفطرى . وضمان ذلك قائم فى الله وصدقه ليس غير ، وبغير ذلك يبطل
قيام المعرفة كما يبطل التمييز بين الخير والشر كأساس للاخلاق ، وكمحور
للفضيلة تقوم عليه وتتحرراه فى اتجاهها نحو الخير بمعنى الكلمة .

(٢) واجم فصل « المعرفة المضمونة » فى باب المعرفة ،

٤- بناء الأخلاق

ما الفضيلة - الله والعالم والأخلاق.
هل تكفى أى معرفة لله لقيام
الأخلاق بمد قيام العلم؟ - طريقان
وسواء السبيل - المعرفة الحقة
لله دون غيرهما سبيل الفهم والشجاعة
الفاضلة - المعرفة الحقة والمحبة
الحقة - البطل الديكارتي -
سياسته لإرادته ولإنفعالات نفسه.
نظره إلى الله وإلى الناس -

١

إن فضيلة تقوم على تحقيق الإرادة لعين ذاتها وصمم طبيعتها الداخلية ،
وهي أنها ملصقة للجوهر لاجوهر ، وأنها قينة أن تحزم أمرها - منتبهة - على
تحرى الحق والخير كما يبدو أن في الإدراك الواضح للتمييز ، لمى فضيلة تقوم على
علم الفسكو لذات نفسه ، وعلى تعمقه في ذلك العلم إلى أبعد الأغوار .

٢

وإن علما يقوم على الحدس أو النور الفطري دون غيره بحيث يضمن الله
صدق الحدس وصدق النور الفطري الذي عليه يقوم الحدس ، لمو علم يقوم على
معرفة الله وعلى الإيمان به ، بحيث يبطل العلم وتبطل الفضيلة بالقالى - لوأنهار
الإيمان بالله أو لوامتنع طرفه عين .

٣

ولكن أتكفى أى معرفة لله لقيام هذا العلم الراسخ السكفيل باقامة
الإخلاص على هذا الوجه ؟ فان معرفتنا بذات انفسنا ومعرفتنا بكمال الله مجرد
معرفة سطحية كقيل أن يشمرنا بنقصنا ازاء كماله ، وبنقصنا اذ وهبنا ادراكا
محدودا لا يوتى مطالب الحكم السريمة المتتابة ، وإذا كان هذا هو كل
محصولنا من معرفة كال الله ومعرفة طبيعتنا الخاصة فانه كقيل أن يذهب بنا
مذهب السخط والتمرد والثورة العاتية الموجاء ، ولما كان بيننا محل لذلك الشامر
الذى ينادى الله في ثورة سخطه بما نادى به احد الشعراء « زبس رب
الارباب » قائلا .

« أى خير في طليق من حجا تدميه أن يكن دالى المدي
لا يطيق للفوز مما يرتجى بسوى الصبرة تبقى ابسدا ؟

لم لم نجعله أو في موردا

يدرك للغاية من كل كمال ؟

- وكمال المنقص النعمى محال !

أفليس الله قد خلق الإنسان قاصر الإدراك خائب الأنوار ، واسع الإرادة مطلق الاختيار ، فسكأنما يفرربه ويدفعه إلى الزلزال ومواطن العثار ؟ ألم يك يستطيع - وهو الذى لا حد لارادته - أن يجعله كامل الإدراك كما هو مطلق الارادة فيجعله إن لم يكن خالفا مثله فنيا إلى الخالق من مراتب الكمال والساداد ؟



أجل ! أن مجرد معرفة العالم في حد ذاتها ، ومعرفة النفس في حد ذاتها ايضا ومجرد معرفة كمال الله بالنسبة لقصصنا المعروف المحسوس ، كفى أن يجعلنا نشور مع هذا الشاعر ونلعب قضاءنا ، اذن نشعر بمدم التساوق بين عقلنا وارادتنا ، ونشعر بمجزنا وضالنا بالنسبة للكون الكبير . وإن لم تذهب بنا الثورة والحق هذا المذهب الصريح ، فانها قيمة أن تذهب بنا مذهبنا متطرفا آخر هو الاذهان والتسليم ، والعزوف عن العيافة التى يسودها هذا الاقدار الذى لم ينصفنا ، فننصرف عن البعض الذى يتيح لنا مادام قد ضمن علينا بالكل ، مغالبة منا للقضاء وانتقاما لجريح الكبرياء ...



ولكن المعرفة الحققة لله وحدها باعتباره جوهر الكمال الاسمى^(١) -

(١) وهذا يعود بنا إلى أهمية فكرة الجوهر في معرفة الله ، لأن معرفته أى معرفة أخرى لا تكون لإقامة الأخلاق ولا العلم .

وتمقنا في ادراك ذلك ، كفيلا أن يهديننا سواء السبيل وذلك من جهة واحدة :
هي تأكدنا أن الخير والكمال ليس مقياسهما وجهه نظرنا الخاصه ،
فالخير اطلاقا هو ما اراده الله ، لأن الله وحده هو المطلق ، وارا دته وحدها
اذن هي المطلقة ، بينما وجهات نظرنا كأجزاء في مجموع خليقته لا يمكن أن
تكون الاجزئية وغير مطلقة . ونسبة الكل إلى الله متساوية بحكم كماله
ولهذا كانت حرية عدم اكتراث ، فالخير أو الحق اطلاقا ما اراده
فعلا ، مهما بدا لنا ناقصا من وجهة نظرنا وأنه كان من الممكن أن يكون أكمل
واحسن . فاذا وعينا ذلك وعيا تاما ، ووضعناه نصب افكارنا على الدوام ،
لم نأس على أنه خلق فينا هذا النقص أو الحد لطبيعتنا الذي كان يوغر صدرنا
قبل أن ندرك حقيقة الكمال الالهي ادراكا كافيا ، بل أننا لنقلب من السخط
إلى الشكر له ، لأنه أتاح لنا طريقا للفضيلة مفتوحا مطروقا لنا نسلكه إذا شئنا
فلا تضل السبيل ، وبهذا يتحقق أنه لاسبيل إلى الحق والخير الا عن
طريق الله . . .

٦

فمعرفة الله الحق وحدها هي الكفيلة أن انظر لما يتكشف لي من عظمة العالم
ونظامه نظرة المعجب للقر بالاجلال طواعية ، العارف لمكانه الضئيل من هذا
الكون المترامي فلا امتلاء ثورة ، بل تملؤني معرفة قدرة الله لإجلاله ومحبة
لخليقته تبعاً لمحبهه ، وحرصا على انفاذ مشيئته وسنته في هذه الخليقة ، فأروض
نفسى على تحرى الخير والحق ، ولا يسوؤني ما يحدث لي شخصيا . لاننى ادرك
اننى مجرد جزء ضئيل من الكل ، بل ويسرنى أكثر من نفى الخاص أن
نفذ مشيئة الله في خليقته ولو ذهبت انا ضعية في سبيل تلك الغاية .^(١)

(١) خطاب في ٦ أكتوبر سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة اليصابات .

٧

وهنا يبدأ البطل الديكارتي في الظهور، وأنه لبطل فارقه تردده وحلت
الشجاعة في نفسه محل التردد، فأضحى « وطيد المزم على انفاذ كل ما يراه
خيراً ^(١) » وهو يدرك أن « حرية الاختيار هي اسمى ما لدينا من اللواهب،
وأن إحسان استعمالها هو بالتالي اعظم خير ممكن لنا وأنه الصق خيرات بنا
وأهمها ^(٢) ». ولكن « قوة الروح لا تنكفي وحدها بدون معرفة الحق ^(٣) »
فيجب إذن أن تنتبه الإرادة وتسمى بكل قوتها للحصول على الحق والخير
ذاتهما عن طريق الإدراك، وألا تتحكم بغيرهما ابداً، فتقى بدوا لهما اندفعت بكل
قوة لانفاذها، وليست لأفضيلة الا هذا دون غير ^(٤). وبعين على هذا أعانة
فعالة الالتجاء إلى تكوين العادة الناشطة التي تجعلنا نتذكر الخير والحق
الذين سبق ادراكهما يقينا عند ما تعود مناسبتهم ^(٥).

٨

ولكن الإنسان ليس روحاً خالصاً، بل له جسم أيضاً والكائن
الاخلاقى في الإنسان موضوعه هذا المزاج المعجيب من الطبعيتين المتباينتين :
النفس والجسم. وأن النفس أو الروح حالة في الغدة الصنوبرية (كذا) حيث
تنقل النفوس الحيوانية إليها تأثيرات الجسم وانفعالاته، كما تنقل منها إلى الجسم
أوامرها وانفعالاتها التي تجعل الإنسان يبدو عليه كجسم صدى ما يدور في نفسه

(١) انفعالات النفس — المادة ١٧١ .

(٢) خطاب في ٢٠ من نوفمبر سنة ١٦٤٧ إلى هالو .

(٣) انفعالات النفس — المادة ٤٩ .

(٤) خطاب في ١٨ من أغسطس سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة البصابات .

(٥) خطاب في ١٥ من سبتمبر سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة البصابات .

وإن كان التمدد (والرواقيون على الخصوص) قد دمنوا إفعالات النفس ، إلا أن ديكارت العالم والرجل المشبوب الحس ، لا يجدها نقمة ، بل على العكس انه « لا يرى داعيا ألا تسكون عين حركات النفوس الحيوانية المقوية لفكرة عند ما يكون أسامها خبيثاً مقوية لما عند ما يندو أسامها طيباً »^(١) . وأن لهذه الانفعالات لفائدة ، إذ تسرع بجسمنا إلى التكيف حسب حاجات الساعة ومستلزماتها ، « فهذه الانفعالات طيبة كلها بطبيعتها ، وليس علينا إلا أن نتجنب سوء استعمالها ومقبة اندفاعها . »^(٢)

وعلى هذا يتأتى لنا أن نصل إلى التوافق بين طبيعتي الإنسان ، بأن نخضع الأخص منهما للآخر . أي الجسم الآلى للنفس العاقلة الحساسة المريدة ، بأن نفصل بين حركات الدم والنفوس الحيوانية في ذاتها (مما لا سلطان عليه في حد ذاته وبين الأفكار التي اعتمد ارتباطها بها »^(٣) « كما أنه يجب مراعاة أن الأفكار الفاضلة يمكن ألا تحدثها النفس وحدها ، ولكن كثيراً أيضاً ما يحدث أن تقويها بعض حركات النفوس الحيوانية ، فتفقد هذه الأفكار من أفعال القضية ومن إفعالات النفس في الوقت عينه »^(٤) .

٩

وبهذه المجاهدة ، بحيث لا تسيطر رغبات الجسد على النفس فتفسد إرادتنا لها ، بل تصل إلى إستخدام انفعالات النفس عن طريق النفوس الحيوانية لتقوية ما نريد من الأفكار بقوة إرادتنا ، تسكون الإرادة قد تخلصت من

(١) انفعالات النفس — المادة ١٦٠ .

(٢) انفعالات النفس — المادة ١٦١ .

(٣) انفعالات النفس — المادة ١٦١ .

(٤) انفعالات النفس — المادة ١٤١ .

مضللاتها وموزعات إنقيابها وجهدها ، لتتجه إلى الإدراك تتبين فيه الحق والخير بمعنى الكلمة لتحكم بهما وتنفيذهما بكل ما اكتسبت في المجاهدة من قوة وسعبد ذلك الجسد مروضاً حينئذ لطاعتها .

١٠

وأن هذا السيد السمح Générux - فهو قد صار مع البطولة سمحاً بفضل معرفته الحقبة لكمال الله - يرى إرادة الله قبل كل شيء فيقدسها ، ولا تعود إرادته إلا واسطة صغيرة لتلك الإرادة الكاملة ، فيقدر نفسه حق قدرها^(١) ، وأن من أهم عناصر الحكمة أن تعلم كيف ولماذا يجب أن يقدر المرء نفسه أو يحقرها^(٢) ، فهو يدرك ما بينه وبين الله من شبه من حيث الإرادة - التي باحسان استعمالها يترف الحق والخير ، أي يستطلع على إرادة الله الكبرى ، ويكون له أقصى كمال متاح للبشر . - ، وأن ذلك لجدير أن يجعله يعتز بهذا وأن يبالى في العرص على دوام التمتع به ، ولكنه سيخبر أيضاً أنه كثيراً ما أخطأ وعثر لأنه لم يحكم استعمال هذه النحلة الكاملة في حد ذاتها ، فيدرك نقصه في حد ذاته ، ولكنه يعلم أن الخير ما أراده الله فعسب ، فلا يحقر نفسه أو يشمر بالعمزة ، بل يدرك فقط أن معرفته قدر نفسه بحسب ألا تنقلب احتقارا لنظرائه ، ، لأنه هو أيضاً واقع في الخطأ والخطيئة ، ولأنهم يملكون أيضاً نظير ما خبرناه داعي اعتزاز وتقدير لأنفسنا^(٣) .

١١

وهكذا تردنا معرفة الله الحقبة والإيمان به كجوهر كلي السكال ، إلى روح

(١) انفعالات النفس - المادة ١٥٣ .

(٢) المرجع السابق - المادة ١٦٢ .

(٣) انفعالات النفس - المادة ٨٣ .

من المحبة والتسامح ، تزيد بالممارسة الدائبة والتمود، حتى تصبح ألفة له وحبا، فلا نحب انفسنا لأننا نشبهه من جهة فقط ، ولا نحب الناس فقط لأنهم يخطئون مثلنا فنعذرهم و « نفهم » أخطاءهم ، بل نحبهم أيضاً لأنهم مثلنا ذو صلة بالله .. وبهذا تتخطى وجودنا الفردى ونقترب إلى أفق الكل المتراعى ، وإلى الكمال بالاطلاق ، فيصير النقص لدينا لا مقبولا مجرد قبول، بل مفهوما ومدركا وراء كمال الكل ، وكمال الصانع المدبر . وهكذا تنقلب الثورة على القدر إدراكا « للعناية » التي تندمج فيها ضئالة إرادتنا الفردية الصغيرة ومصائرنا المحدودة ، لتكون التوافق الكلى الشامل الذى هو كمال النظام ونظام إرادة الله ^(١) .

١٢

وإن حبنا لله حيثئذ ليكون أكبر بما لا يقاس من حبنا الذى نخبره لأى كائن كان . وليس من الضرورى أن تتخيل الله كى نحبه ، بل يكفى أن ندرك تمام الإدراك كماله (أى أنه جوهر الكمال الأسمى والمطلق) حتى يجذبنا ذلك إلى حب من هو القدرة الكاملة والحكمة الكاملة والعلم الكامل ، إذ هو موجودنا . وواهبنا المعرفة ، وحافظنا بعنايته . وهكذا نصل إلى أن نحبه بكل إرادتنا فنتمنى تمام مشيئته ، ولا نشتهى شيئا سوى هذا ^(٢) .

وبتمام القضية تتم لنا الحياة فى غبطة دائمة ^(٣) ، لأننا استوحي الخير، وسنرى خالف جميع الصروف الخير المطلق باعتباره إرادة الله التى غدت أعز علينا من ذواتنا المحدودة الفانية .

(١) خطاب فى ٦ أكتوبر ١٦٤٥ إلى الأميرة اليسابات .

(٢) خطاب فى أول فبراير سنة ١٦٤٧ إلى شانو .

(٣) خطاب فى ٤ من أغسطس سنة ١٦٤٥ وخطاب فى ١٨ أغسطس سنة ١٦٤٥ إلى

الأميرة اليسابات .

تقویم و تعلیم



بقاء شامخ فيه صوفية وفيه شاعرية

وديكارت رجل مشبوب العاطفة متوفر الحس متوقد الحماسة ، وهو
مخلص صادق أمين لذات نفسه ، ولا يفكر انفعالات النفس ولا يستنكرها ،
ولكنه يبقيةا بعد أن يظهرها . . . لأنه يدرك أن العاطفة لها في أغوار الطبيعة
الانسانية مآرب خفية أعمق من أن تلتنى برأى أو مذهب في الفلسفة أو
الأخلاق .

فهو لا يفكر شيئاً من الكل ، ولكنه يجند الكل لغاية الكل ،
ويتجه بعدة نفسه جميعاً إلى غاية النفايات في عاطفة عقلية ، هي الفلسفة ، وهي
الشعر ، وهي الصوفية .

أنه يجعل من معرفة الله أساساً لمعرفة العالم ، وأساساً للحق والغير إطلاقاً،
ومحوراً للفضيلة ، ثم قطباً تتجه إليه النفس ، مجندة كل عناصرها ومدربة على
« الإتيار » والطاعة — بدافع من حبها وعرفانها لمصدر الوجود وواهب
المعرفة وبارئ الخير بإرادته الكاملة .

وأن هذا الإتجاه ، هذا الكفاح ، هذا الزحف العظيم للنفس الكاملة
التجديد ، هو رباط الفانى المحدود بالكون الممدود ، بل الحقيقة الأبدية الوجود
التي هي في عين الوقت إرادة الخير وإرادة الوجود .

وأنه ليحتفى في الله من الشك ، كما يحتفى فيه من تمرد الوثني الذي ينكر
المعجز ويسخر بالخير والشر جميعاً ، كما يحتفى من تسليم الزواقي الذي إن
هو الا ثورة مقلوبة وسخط تحقيه الكبرياء . . .

أنه ليجد في الله امتدادا المحدود من طبيعته ولافاصر من قدرته ، وركنا يستطيع منه أن يفطر إلى ما يجري في الكون لنفسه — لا نائرا ولا مستسلما كمنكر أو نائر — بل متجاوزا بوجدانه وعقله جميعا حدود ذاته إلى غير المتناهي ولا المحدود ، في كبرياء ظافر ، حتى حين تحطم العاصفة الجائحة ذلك المبتسم الجسور ، الذي ربط بين إرادة الأقدار وإرادته ، إذ جعل من إرادته جزءا ذا سبب بالإرادة التي تسير كل شيء وتسخره إلى غايتها ، بعد أن ظل الإنسان مسخرا للأقدار بعانيها ولا يفهمها منذ غابر الأزمان .

٢

فعلى صخرة معرفة الله والإيمان به ، وعن طريق حبه والفناء في ذلك الحب ، يقيم ديكرات بناء للفضيلة والأخلاق ، هو بناء الحكمة الإنسانية في أرقى ذراها العالية ، بحيث تتسامى على نفسها ، بل على العائى من صروف أقدارها ، فتعمل عبء نفسها متجهة في جهد إرادى حر متصل نحو ذلك الكمال الأسمى متعبرية سبيله حتى تتمثله وتألفه ، غير ملقية تبعه العجز فيها ظلا على كماله ، بل جاعلة من العجز مرقاة إلى الكمال ، ومن مهاوى الهلاك حافزا إلى بلوغ ذلك الشأو الهيد .

٣

وإذا لحق هذا — من جهة الله — ما قد يحمل البعض على التمرد ، إذ يحس بذاته وطبيعته وقد ضحييت في سبل كمال الكل الذى لا يشهده هو ، فأناية يكسر من حدتها الإيمان بجوهر الكمال الأسمى دون غيره إيمانا يعطى على هذا التمرد وعلى قصور الإدراك ، بحيث ينقلب تمرد المنكر المستنكر جهادا يزوده الالباء بزاد من الإحساس بمظم قدر الكمال الذى

يصل إليه الإنسان كلما كثرت من حوله المآثر والشراك ، فإن النزوع إلى الكمال رغم هذه المزالق كلها لا شك أسمى وأجل : النزوع إلى الكمال كأنه مطلب ميسور رغم تمام الشعور بالنقص والضعف ، ورغم تمام إدراك بعد الغاية ووعورة السبيل ، فهو أتمن من الكمال المدرك دون طلب ودون نضال .



فالفضيلة هي هذا الجهد المتصل لإدراك الخير الأسمى الذي هو الحق الأسمى ، ودوام تحريره ثم الفناء فيه . والنظر حينئذ إلى العالم وما يجري فيه ، من سانح أو بارح نظر المؤمن بوجود لذاته وراء كل هذه الظواهر ، ولغاية لإرادته — التي اتصلت بالإرادة الكبرى — وراء هذا الوجود المحدود .



ولأنه لجهد كريم ، جدير بانسانية كريمة معترزة بحريتها وبانسانيتها ، غير راضية دون الكمال مطلبا وإن هان جهدا وسهل منالا : جهد يتمثل فيه الجوهر الإلهي أساساً للمعرفة الحقة وللخلق الحق ، وصخرة تحتوى الإنسانية بها من زعازع الشك وأنواء الفوضى والتخاذل والإنحلال .

نظمى لوقا

مصر الجديدة

رقم الإيداع بدار الكتب ٣٦٧٣ لسنة ١٩٧٢

الطبعة الفنية الحديثة
٩٠ شارع الخليفة بالحيض ٨٦٨٨٧١



مكتبة الإنجلو المصرية

Bibliotheca Alexandrina



0395699